# SUMA DE FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

## VOLUMEN III

## TRATADO II

## ETICA

## LIBRO I

## MORAL GENERAL

# F I L O S O F Í A  M O R A L  G E N E R A L - Ética

## LIBRO I

22.- Ojeada general. Admitida, y marchando ya por delante la cuestión del último fin del hombre, trataremos de los actos, por los cuales tenemos que llegar a este fin: esos actos pueden considerarse en sí mismos, o bien físicamente, o bien moralmente, o sea, en cuanto que son dignos de alabanza o de censura en el orden moral. En tercer lugar habrá que tratar de los principios de estos actos moralmente considerados, tanto de los principios extrínsecos -de la ley-, como de los principios intrínsecos -de la conciencia y de la virtud-. En esta primera parte también se incluyen nociones generales de derecho. (1)

## C A P Í T U L O  I

### E l  ú l t i m o  f i n  y  l a  p e r f e c t a  b i e n a v e n t u r a n z a  d e l  h o m b r e

#### Artículo I

#### El último fin extrínseco del hombre

Tesis 1.- La única razón que mueve a Dios para crear es la comunicación de su bondad divina (I); mas el último fin "qui" de todas las criaturas es la gloria extrínseca de Dios (II); meramente objetiva la de las criaturas irracionales, objetiva y formal la de las criaturas racionales (III).

23. Nexo. 1º.- Hay autores que inician este tratado con el tema de la conciencia (2); otros lo inician con los actos, físicamente considerados (3); algunos con el mismo acto moral (4); mas, generalmente, suele comenzarse por el último fin; pues, el último fin es el principio de todas las cosas morales; antes de dirigir nuestros actos morales hemos de saber hacia dónde hemos de dirigirlos.

2º.- Por la Ontología ya suponemos las cosas que se dijeron acerca del bien y del fin; por la Psicología, el ser inteligente, tantas cuantas veces opera, siempre lo hace por algún fin, mediáto, o bien inmediato (5); si el acto es singular no puede tener, desde luego, varios fines "simplíciter" últimos (6); mas en cualquiera acción deliberada sólo se da un fin "simplíciter" último (7). Sin embargo, dado que el hombre no está en el mundo por casualidad ni en vano, sino que ha sido formado para algún fin, y dado que en eso de los fines repugna el proceso hasta el infinito, es necesario que el hombre haya sido creado por algún fin último. Y esto mismo es lo que postula la misma constitución de la naturaleza humana, porque de lo contrario no tendría ningún término cierto y seguro de sus operaciones.

3º.- Investigar cuál sea este fin último, por el cual ha sido creado el hombre, será el objeto de este artículo presente. Por la Teodicea suponemos que Dios es Creador y gobernador sapientísimo; y que dirige todas las cosas hacia sus propios fines, según la naturaleza de cada una.

24.- Nociones. Fin: es aquello por cuya realización o comunicación algo se hace.

Sus divisiones: *El fin puede ser: 1º a) El fin "quí" (=objetivo):* es aquello que se busca, es decir, la cosa en la cual se encuentra la razón que mueve el apetito. -

Puede ser: "de realización": cuando alguien quiere conseguir o alcanzar algo; "de comunicación": cuando alguien sólo pretende difundir o comunicar algo; b) fin "quo" (=formal): es la misma consecución del bien que se pretendía. Esta consecución u obtención puede — ser: propiamente tal, que corresponde al fin "de realización"; una cuasi-consecución, — que corresponde al fin "de comunicación"; c) fin "cui": es el sujeto o la persona en cuyo beneficio se procura aquel bien. Puede ser sujeto: de utilidad, cuando el fin es "de realización" y se ha de obtener por la propia consecución; de no utilidad, cuando el fin es "de comunicación".

2º.- a) "Operantis" (del operante): aquello que el agente se propone o intenta libremente; b) "Operis" (de la obra): aquel al cual se ordena la obra por su propia — naturaleza. Este fin "óperis" puede ser: a') interno: si con su posesión se perfecciona la misma naturaleza, dado que ha de ser obtenido por medio de operaciones vitales; b') — externo: si se ha de obtener mecánicamente y por necesidad.

3º.- a) Próximo: el que se pretende de modo inmediato, pero se subordina a — otro fin; b) Intermedio: el que se intenta por medio de otro fin próximo, pero está ordenado a un tercero; c) Último: el que no está subordinado a ningún otro, y al cual se subordinan todos los demás. Mas éste también puede ser: a') absolutamente último: que no — existe debido a ningún otro, y por el cual son todas las cosas; b') relativamente último: que sólo es el último en alguna serie. Puede ser: negativamente: aquel en el cual nos detenemos en último término, sin que excluyamos algún otro fin ulterior, por aquello de — que no pensemos en él; positivamente: aquel en el cual ese fin ulterior queda expresamente excluido.

25.- 2. Bondad divina: La tomamos en sentido ontológico, y es la misma esencia divina, en cuanto piélago divino de todas las perfecciones, o en cuanto plenitud de todo el ser.

26.- 3. Gloria. En general es la alabanza clara y frecuente de alguien. Mas cuando generalmente se habla de la gloria formal, muy a menudo se acepta esta conocidísima definición de gloria: clara cum laude notitia (1-2 q. 2 a. 3 c.; 2-2 q. 132 a. 1 c) — (noticia con alabanza clara), o también el conocimiento divulgado, capaz de producir estima y alabanza. Puede ser:

1º. Intrínseca (se halla en el sujeto, cuya es la gloria): a) Objetiva es — aquella perfección interna que tiene alguien, y por la cual es digno de ser conocido, — alabado y honrado; b) formal: es el conocimiento y el amor que alguien tiene de su propia perfección.

2º. Extrínseca (por parte de otro, cuya es la gloria): a) Objetiva: es la — hermosura o la excelencia de alguna obra o efecto, que muestra a los demás la perfección de su autor; b) formal: es el conocimiento, el amor y la alabanza de la excelencia de — otro (8).

27.- 4. Ordenación al fin. Hay que hacer una doble distinción: 1º Interna o

activa: se tiene por parte del hombre, que por su propia voluntad se profija un fin, para dirigir hacia él sus actos. 2ª Externa o pasiva: se tiene por parte del Creador, que le fijó al hombre un fin o un término, al cual debe encaminar sus obras.

28.- Estado de la cuestión. La materia que hay que investigar responde a esta cuestión: ¿Para qué creó Dios todas las cosas en última instancia? ¿Qué es lo que, en último término, pretende Dios de la creación en general, y especialmente de la creación de la criatura racional?.

Esta cuestión puede entenderse de dos maneras, según que el verbo pretender se entienda en sentido estricto o en sentido lato. En sentido estricto únicamente se refiere al fin "operantis" (del operante), o sea, aquello que mueve al agente a poner la acción; mas, en sentido lato, también se refiere al medio que se pretende en razón de otra cosa, lo mismo que al efecto pretendido igualmente en otra cosa.

Si el fin "operantis" se considera como verdadera causa final, por la cual el agente es movido a obrar, y si el medio se identificara con el bien útil, entonces de ningún modo se plantearía la cuestión tratándose de Dios, porque para obrar no es movido por nadie, ni hay nada que pueda beneficiarlo o servirle de utilidad.

Pero cabe preguntarnos si, acaso, hay algo que sea amado por Dios en ello mismo, y que sea pretendido en ello mismo y debido a ello mismo; algo que, por este motivo, pudiera decirse correctamente que movió a Dios, en último término, para la creación de las cosas, o que fuera intentado por Dios, en última instancia, como fin "operantis". Esto es lo que se discute en la Primera Parte.

En la segunda, considerando la misma obra de la creación, nos preguntamos si acaso Dios, en definitiva, pretende algo de la misma, no en sentido estricto, sino en sentido lato, como un medio para comunicar su bondad.

En la tercera, dado que las criaturas son diversas, queremos ver qué es lo que en último término se pretende de las criaturas racionales.

29.- Opiniones. 1ª. Los materialistas, positivistas, panteístas, y todos los que tergiversan las causas finales, por lo general sostienen que ha de figurar entre los prejuicios de los hombres ignorantes la opinión que dice que las criaturas tienen algún fin extrínseco en sus obras.

2ª. Otros aseguran que el último fin de la creación, tanto por parte de Dios, como por parte de las criaturas, es la felicidad de las criaturas. Así Descartes, Kant, von Hartmann y especialmente Hermes, quien expresamente afirma que Dios no creó primariamente el mundo para su propia gloria, sino sólo secundariamente; de lo contrario, eso supondría en Dios vanagloria, egoísmo, indigencia, o se afirmaría sin razón suficiente.

Afirma positivamente que Dios creó el mundo primariamente sólo para y por la felicidad del hombre (9).

3ª. Según algunos católicos el fin último "óperis" (de la obra) de la creación es la gloria extrínseca de Dios, mas el fin "quí" último "operantis" (del operante) es la comunicación de la bondad divina; los cuales fines pueden y deben separarse. Así Stufler (10), Billot.

30.- 4ª. Nuestra opinión. Nosotros defendemos, en la primera parte, que la comunicación de la bondad divina, es el último fin de la creación, si este fin se ha de tomar en sentido estricto.

En esto aspecto insisten especialmente los autores de la tercera opinión, —quienes estiman que la gloria extrínseca de Dios no es el fin "qui" "operantis" (del autor) de la creación (11).

En la segunda parte afirmamos que el último fin "qui" "operantis" (del autor) de la creación también es la gloria extrínseca de Dios, tomando el fin "qui" en sentido lato, como medio encaminado a comunicar la bondad divina.

De esto modo distinguimos perfectamente y estamos de acuerdo en lo que de -bueno hay en ambas opiniones entre los católicos. Y afirmamos que la gloria extrínseca -de Dios no solamente es el fin "óperis" (de la obra), sino también el fin último "operantis" (del operante), o sea, que Dios al crear pretendía su gloria extrínseca en sentido lato, o mejor dicho, que Dios en última instancia pretendió que las criaturas fueran para su gloria.

Teniendo esto presente, los autores en general, después de Lessio, establecen la gloria extrínseca de Dios como fin de la creación; y este modo de hablar concuerda con el Concilio Vaticano, por lo menos hoy es la opinión más común y corriente.

Entre los escolásticos existe, pues, la discusión acerca del modo de hablar. Lo que defendemos en la tercera parte está totalmente en claro, y no necesita ninguna explicación.

31. Se prueba la 1ª parte. La única razón que movió a Dios a crear es la comunicación de la bondad divina.

Hay que asignar alguna razón por la cual la libre voluntad de Dios se decidiera a crear. Es así que no puede asignarse ninguna otra, sino la de comunicar la bondad divina. Luego la comunicación de la bondad divina, es la última razón que movió a —Dios a crear.

La mayor. El agente intelectual cuando obra racionalmente, obra por algún motivo, de lo contrario no obraría.

La menor. a) Esa razón ha de ser algo intrínseco en Dios: porque Dios no puede ser movido por algo que le sea extrínseco; entonces habría algo fuera de Dios que movería al mismo Dios, pues, el fin está dispuesto u ordenado a la voluntad, lo mismo que el motor a lo que es movido. Mas esto supondría en Dios una potencialidad, una dependencia y una imperfección.

b) Es su bondad: el Ente sumamente ordenado debe querer y amar todas las cosas según el orden de bondad y de amabilidad. Ahora bien, la bondad divina está por encima de todos los bienes amables, mientras que los restantes no tienen bondad ni amabilidad, si no es porque participan de la Misma. Luego la Bondad divina es la última razón -por la cual Dios quiere todas las cosas.

c) Es la comunicación de dicha bondad: Uno puede obrar por un fin de una doble manera, esto es, o para realizar algo, o para comunicarlo; es así que Dios no puede obrar para conseguir algo bueno para El; ya que es simplemente infinito, y por consiguiente no necesita nada; es sumamente bueno y bienaventurado, y por lo tanto no desea nada, es acto purísimo sin ninguna potencia pasiva, por lo cual nada puede recibir. Luego obra para comunicar su bondad.

32.- 2ª parte. El fin "qui" último de todas las criaturas es la gloria extrínseca de Dios.

Hay que afirmar que coinciden el último fin "qui" óperis (de la obra) de las criaturas y el último fin del Creador operantis (que obra). Es así que el último fin "qui" óperis (de la obra) de la creación es la gloria extrínseca de Dios. Luego también el último fin "qui" del Dios operantis (que obra) en la creación es la gloria extrínseca de Dios.

La mayor. Pues, aunque el fin óperis y el fin operantis puedan ser absolutamente distintos, sin embargo, tratándose de Dios, agente perfectísimo, y del fin último y necesario de las criaturas, hay que afirmar que la intención del creador más bien se identifica con el último fin óperis de la creación, o sea, que Dios, en última instancia, pretendió de las criaturas el fin óperis de la creación. El es, pues, quien imprimió esta finalidad en las criaturas.

La menor. En definitiva toda criatura, por su naturaleza, no es sino una cierta participación de algunas de las perfecciones divinas, que necesariamente exhibe, en lo cual consiste precisamente la gloria extrínseca de Dios. Porque Dios, lo que en definitiva pretende es comunicar su bondad y la participación de El mismo, que se manifiesta en las cosas creadas, o sea, su gloria extrínseca.

33. 3ª parte. Meramente objetiva de las criaturas irracionales, pero objetiva y formal de las racionales.

Por la naturaleza de la criatura. Toda criatura está destinada, en último término, a darle gloria a Dios a su manera. Es así que las criaturas irracionales no pueden darle a Dios sino una gloria objetiva, y las racionales objetiva y formal. Luego el fin "quí" último de las criaturas irracionales es la gloria objetiva de Dios.

La mayor. Es evidente, supuestas las dos primeras partes de la tesis.

La menor. Las criaturas irracionales, con su perfección, únicamente pueden representar la Bondad Divina, de la cual la recibieron; mas no pueden reconocerla ni alabarla. De ahí la enorme variedad de criaturas irracionales, para representar de algún modo la infinita imitabilidad de Dios (1 CG 45).

Pero las criaturas racionales pueden representar e incluso conocer y alabar la Bondad Divina supuesta su propia perfección.

34.- Escolio. 1º. Relación entre gloria objetiva y formal. La gloria objetiva es un fin "qui" intermedio, y está ordenado a la gloria formal. La gloria formal de Dios es el fin "qui" último de las criaturas. Consiguientemente, en el mundo se requiere una criatura racional, que esté destinada a la gloria formal de Dios; contrariamente el mundo sería un libro sin lectores, una voz sin oyentes, un altar sin sacerdote. Este es, por lo menos, lo más probable (12).

¿ Pues en vardad, dado que Dios obra con absoluta libertad y únicamente para comunicar su bondad, mas no para conseguir algo, no repugna en absoluto que El Mismo quiera comunicar solamente la perfección inferior, mas no la perfección del ente intelectual.

35.- 2º. El fin "qui" próximo de la creación. De esta clase es la criatura racional o intelectual, lo mismo que la Bondad Divina es el fin "qui" último de la creación. Pues, los seres irracionales se destinan inmediata y próximamente a las criaturas

intelectuales, y por su mediación, se destinan a Dios. Decimos que se destinan inmediatamente a las criaturas intelectuales, no sólo a los hombres, para orillar de este modo — más fácilmente las dificultades que puedan presentarse acerca de la gloria formal, que - pueden ofrecer a Dios innumerables cosas, que el hombre ni conoce ni posiblemente conocerá nunca. Pero hay otros seres racionales, que pueden conocerlas (13).

36.- Objeciones (14). 1. Obrar por un fin es propio del indigente o menesteroso. Es así que Dios nada necesita. Ergo no obra por un fin.

Respuesta. Dist. mai.: por el fin que se ha de lograr, conc.; que se ha de - comunicar a otros, neg. Conc. min.: Dist. pariter cons.

2. Al que obra por un fin es mejor que la obra exista. Es así que para Dios no es mejor que el mundo exista. Luego Dios no obra por un fin.

Resp. Dist. mai.: por conseguir un fin, conc.; para comunicarlo a otros, —— neg. Conc. min.: Dist. pariter cons.

3. Quien obra por su gloria es ambicioso y soberbio. Es así que Dios no es - ambicioso ni soberbio. Ergo no obra por su gloria.

Resp. Dist. mai.: la verdadera y la debida, es ambicioso, neg.; la vana, —— conc. Conc. min.: Dist. pariter cons. La gloria puede ser vana, tanto por parte del que la busca, no siendo digno de ella; como por parte de aquel, por quien es buscada, si no está dotado de un juicio cierto; como por parte del modo de buscarla (2-2 q. 132 a.1 c).

4. El que busca el honor es ambicioso. Es así que Dios, al obrar por su gloria, aunque se le deba, buscaría el honor. Ergo si obrara por su gloria, aunque debida, sería ambicioso.

Resp. Dist. mai.: desordenadamente, conc.; ordenadamente, esto es, porque su propia excelencia se lo exige, neg. Contrad. min.: Neg. cons.

5. Repugna que Dios pretenda un bien finito. Es así que la gloria externa es un bien finito. Ergo Dios no puede buscar ordenadamente la gloria externa.

Resp. Dist. mai.: subordinándose a ese fin como a un fin absolutamente último, conc.; ordenándolo a Sí mismo, como a un fin absolutamente último, neg. Conc. min.: Dist. pariter cons.

6. Si Dios buscara su gloria de parte de las criaturas, ordenándolas a Sí — mismo como a un fin último, las amaría con amor de concupiscencia. Es así que el amor de concupiscencia implica el egoísmo, que no puede admitirse en Dios. Ergo Dios no ordena - las criaturas a Sí mismo, como a un fin último.

Resp. Dist. mai.: con amor de concupiscencia en sentido propio, neg.: en sentido impropio, o sea, sin utilidad propia, subdist.; y juntamente con amor de benevolencia, conc.; sólo amor de concupiscencia, neg. Contrad. min.

7. Santo Tomás ( 1 CG 93) dice: "De lo cual (se deduce que Dios) no quiere - comunicar su bondad a nadie, con la finalidad de que con ello se le aumente algo a El, - sino porque a El le conviene comunicarse a Sí mismo como fuente de bondad". Luego Dios - no ama nada con amor de concupiscencia, aunque al mismo tiempo sea también de benevolencia.

Resp. Dist. ant.: y al mismo tiempo explico el testimonio: Santo Tomás afirma que Dios no comunica nada de tal modo que se le aumente algo de utilidad, conc.; de - tal modo que tampoco nada de honor o decoro o de gloria extrínseca, neg. Dist. pariter - cons.

8. Si Dios adquiriese algo, cambiaría. Es así que cualquier cambio repugna a Dios. Ergo también cualquier adquisición.

Resp. Dist. mai.: si es algo intrínseco, conc.; si solamente algo extrínseco, subdist.: cambiaría con mutación propia, neg.; impropia, conc. Contrad. min.

9. Si Dios adquiriese algo -aunque fuera extrínseco-, aumentaría en algo. Es así que Dios -como infinito- no puede aumentar. Ergo tampoco puede adquirir nada.

Resp. Dist. mai.: aumentaría extensivamente, conc.; intensivamente, neg. Contrad. min.

10. Gozar con la comunicación de su perfección y con el amor de la criatura hacia El es alguna perfección. Es así que Dios al crear para Sí, adquiría este gozo. Ergo Dios creando por su Bondad se perfeccionaría intrínsecamente, o incluso intensivamente.

Resp. Conc. mai. Neg. min. Dios no adquiere nada con la creación; de la creación depende el objeto del gozo divino, pero no el mismo acto, que es eterno.

11. A Dios hay que ofrecerle lo que más le conviene. Es así que lo que a Dios más le conviene, o más le corresponde es la bienaventuranza o la felicidad de las criaturas, antes que su gloria en la creación. Luego Dios no busca su gloria de parte de las criaturas.

Resp. Dist. mai.: considerados todos los aspectos en Dios, conc.; considerando sólo algún aspecto parcial, neg. Contrad. min.: si esto no fuese contra el recto orden, conc.; si es contra el orden recto, neg.

12. De la tesis se seguiría que la Bondad divina es la causa final de la voluntad divina. Es así que la voluntad divina no puede tener ninguna causa. Luego el fin último de la creación no es la Bondad divina.

Resp. Dist. mai.: causa propiamente dicha, neg.; razón objetiva, para que la voluntad divina quiera otras cosas diferentes de Sí mismo, conc. Contrad. min.

(Notas de este artículo I):

1.- Sertillanges, A.-D., Vrai caractère de la loi morale chez S. Thomas d'Aquin: RevSoPhTh 31 (1947) 73-76 introducción muy breve e inmejorable.

2.- Sortais, Morale p. 1 ss; Baudin, E., Morale p. 47ss.

3.- Van der, Aa., Ethica p.3ss; Mendive, I., Ethica et Ius Naturae p. 4ss.

4.- Macksey, C., De Ethica Naturali p. 7ss; Donat, Ethica Gen. p. 9ss.

5.- 1-2 q.1 a.1.

6.- 1-2 q.1 a.5.

7.- 1-2 q.1 a.4.

8.- Cf. Michel, Gloire: DTC 6,1386ss.

9.- Hermes, Intr. Philos. q.2 $ 71. Cf. Concilium Col. (1860): CL 5,291ss.

10.- Stufler, J., S. I., Die Lehre des heiliges Thomas von Aquin über der Endzweck des Schöpfers und der Schöfung: ZkathTh 41 (1917) 656-700.- Cf. 1 CG 86.

11.- Cf. Greyvaers, J., De hominis ultimo fine naturali: CollMechl 15 (1945) 536-538.- - Toda esta cuestión la expone magistralmente Dalmáu, La bondad divina y la gloria de Dios fin de la creación: EstEcles 20 (1946) 509-533.

12.- Cf. para cada opinión Beraza, De Deo Creante p. 122.

13.- Santo Tomás habla a la perfección sobre este tema, 1 q.65 a.2 c.

14.- Cf. Beraza, o.c. n. 221-225; 242-243; 250; Nivard, Ethica p. 15ss; Urráburu, Cosmología p. 327 ss.

## Artículo II

## El último fin intrínseco del hombre

Tesis 2.- Dentro del orden natural el hombre está destinado por Dios a la perfecta bienaventuranza natural (I), como a su último fin interno (II).

37. Nexo. Por lo dicho en la tesis anterior queda patente que la suprema ordenación del hombre, por parte de la voluntad divina, es que glorifique a Dios objetiva y formalmente. Este es el último fin extrínseco del hombre.

También existe en el hombre otra ordenación, a saber, aquella tendencia natural hacia la felicidad perfecta, impresa por Dios en la misma naturaleza. De esta tendencia del hombre trataremos en las tesis siguientes, partiendo de la misma naturaleza del hombre. Primeramente veremos cual es el último fin interno del hombre.

38.- Nociones. 1. Fin: como en la tesis anterior (N.24).

39.- 2. Bienaventuranza. En general es la perfecta felicidad del ente racional.

Existen muchas definiciones clásicas, que de un modo u otro significan lo mismo, p. ej.,:

"La acumulada posesión de bienes, apartados todos los males" (Cicerón, Tuscul. 5, 10).

"El estado perfecto, por la reunión de todos los bienes" (Boecio, De consol. phil. 1.3 pros. 2).

"Bienaventurado el que tiene todas las cosas que quiere, y no quiere nada de mal modo" (San Agustín, De Trin. 1.13. c.5: ML 42.1020).

"El bien perfecto y suficiente para saciar el deseo del hombre" (S. Tomás, 1-2 q.2 a. 1c).

40.- De estas definiciones queda patente que la bienaventuranza o la felicidad debe incluir estas cosas: 1ª, exclusión de todos los males; 2ª, posesión de todos los bienes; 3ª, la perpetuidad de la posesión, tanto subjetiva (certeza), como objetiva (posesión perpetua de hecho).

Por la posesión, de la cual tratamos en la bienaventuranza o felicidad, se entiende la unión con el bien beatificador, como exige la naturaleza, tanto del poseedor como del bien poseído.

La posesión se entiende que es perfecta cuando llena la capacidad del hombre que posee.

41.- Divisiones de la felicidad. 1. a) Objetiva: el mismo objeto que la proporciona. b) Formal u objetiva: la consecución o el logro de aquel bien que da la felicidad.

2. a) Determinada: cuando se define concretamente, tanto el objeto como el modo de poseerlo. b) Indeterminada: cuando no se definen ni delimitan ni el objeto ni el modo de poseerlo.

3. a) Natural: cuando responde a la aptitud, tendencias y exigencias de la naturaleza pura, esto es, sin que se dé elevación a un orden indebido a la naturaleza. b) Sobrenatural: correspondiente a una elevación por la gracia a un orden, que no pertenece a ninguna naturaleza creada, ni constitutiva ni consecutiva, ni exigitivamente.

4. a) Perfecta: la que, tanto por parte del objeto como por parte del modo de poseerlo, tranquiliza completamente nuestro espíritu. b) Imperfecta: la que, ya sea por parte del objeto, ya sea por parte del modo de poseerlo, no tranquiliza el espíritu.

5. a) Sustancial: la que solamente abarca aquellos elementos, sin los cuales no se da la perfecta felicidad. b) Accidental: puede entenderse de dos maneras: 1ª, la que no abarca lo necesario para la perfecta felicidad; 2ª, la que supone la felicidad sustancial perfecta, y le añade algo, que no se requiere imprescindiblemente, pero que sirve como ornamento y corona de la felicidad sustancial.

42.- 3. El orden natural. La naturaleza humana puede considerarse en un cuádruple estado, a saber:

1º. De justicia original: esto es, aquel al que fue elevado Adán, adornado con dones sobrenaturales y preternaturales, en el cual hubiese nacido toda su descendencia, si Adán no hubiera pecado.

2º. De naturaleza caída: el estado en que quedó Adán después del pecado, despojado de todos los dones sobrenaturales y preternaturales; en éste hubieran nacido todos sus descendientes si Dios misericordiosamente no los hubiese redimido.

3º. De naturaleza caída y reparada: es el estado en que de hecho estamos; reparado en cuanto al destino al fin sobrenatural, y en cuanto a los medios para conseguirlo por la gracia santificante, mas no en cuanto a los dones preternaturales, esto es, en cuanto a la integridad, inmortalidad, impasibilidad ...

4º. De naturaleza pura: probablemente nunca existió en este mundo (1), pero pudiera haber existido ... En este orden los hombres: a) hubieran estado destinados a una felicidad meramente natural o correspondiente a las exigencias de la naturaleza, en la cual Dios únicamente hubiera sido conocido por las cosas creadas, por abstracción; b) únicamente habrían podido glorificar a Dios con las fuerzas naturales; c) nacerían sin los dones preternaturales, por tanto estarían necesariamente sujetos al dolor y a la muerte. Si Dios adornara a los hombres con dones preternaturales, éstos serían meramente gratuitos, y no tendrían relación alguna con lo sobrenatural; d) nacerían en el mismo estado interno, en el que estamos actualmente, pero sin pecado original.

Este orden de naturaleza pura es precisamente el que se estudia en la filosofía moral (2).

43.- 4. Apetito innato y elícito (o provocado). El apetito, en general, es lo mismo que una tendencia, o una cierta inclinación. Puede decirse que hay dos clases, a saber:

1º.- Elícito: es el acto vital tendiente al bien "aprehendido" por el que lo apetece. Nuevamente se subdivide en: a) sensitivo: cuando a aquella tendencia se sigue la aprehensión sensitiva; b) intelectual: cuando a aquella tendencia se sigue una aprehensión intelectiva.

2º.- Innato: cierta inclinación procedente de un principio interior y sin conocimiento. Es la misma naturaleza, en cuanto que está inclinada al bien, y no supone conocimiento. Así pues, no es ningún movimiento ni ningún acto vital, sino como una cierta gravitación o un peso de la naturaleza, que la lleva hacia un término, impreso en la naturaleza por el mismo Dios.

44.- 5. La naturaleza humana. Dado que hablamos frecuentemente de la naturaleza, convendrá recordar por la Ontología, que la naturaleza no es sino la misma esencia de la cosa, en cuanto que es principio de las operaciones, o de las tendencias hacia un fin. Toda acción procede de la naturaleza, mediante las facultades o potencias, que son otros tantos instrumentos subordinados a la naturaleza.

Por eso se descubre correctamente la naturaleza de cualquier ser por el mismo complejo total de todas sus potencias, que armónicamente conspiran hacia un fin. Mas la unidad de la tendencia final, en alguna naturaleza compuesta, se obtiene por la positiva subordinación de las facultades inferiores a las facultades superiores, que especifican la naturaleza del sujeto agente.

45.- Estado de la cuestión. 1. En esta tesis nos preguntamos acerca del último fin "operia" interno del hombre, subordinado al último fin extrínseco, o a la gloria de Dios, por lo menos por la razón; en realidad coinciden: porque la felicidad del hombre está en armonía con la gloria de Dios.

2.- La cuestión trata de la felicidad en general, pero que, de modo indeterminado, abarca tanto la objetiva como la formal; trata, además, de la felicidad meramente natural. Pues, aunque, de hecho, el hombre no esté destinado a esta bienaventuranza o felicidad, por su elevación al orden sobrenatural - de la cual estamos ciertos por la fe -, sin embargo, podemos tratar de la felicidad natural, que hubiera podido darse, y "quoad rem" (en cuanto a la cosa), de hecho se da en aquellos que, sin culpa por su parte, mueren sin los dones sobrenaturales, como son los niños e incluso otros adultos. No obstante, esta felicidad no se denomina con este nombre en el actual estado de la naturaleza, pues, si se compara con la sobrenatural, a la que todos están destinados, más bien debería denominarse verdadera condenación (4).

46.- Opiniones.- 1ª Kant sitúa el último fin interno del hombre en la tendencia continua, o sea, en el continuo progreso hacia el bien supremo. Expresamente niega que la felicidad sea el último fin de la naturaleza (5).

Mas el sistema kantiano: a) se funda en afirmaciones absolutamente gratuitas; b) repugna que el primer motor asigne por neta a la voluntad algo que le es esencialmente inaccesible; c) como último fin asigna algo que carece de las notas esenciales del último fin; d) suprime el verdadero fundamento de la sanción (6).

47.- 2ª. Krause, Ahrens ... sitúan el último fin interno del hombre en la completa evolución de las facultades humanas, entendiendo dicha evolución de un modo parecido al de Kant, en un cierto estado como "in fieri", (que está por hacerse), en el progreso indefinido de las facultades, de tal modo que ese mismo progreso sea un fin por sí mismo.

48.- 3ª. Schleiermacher, Wundt, Ziegler ... están de acuerdo con los anteriores en eso de situar también el último fin del hombre en una cierta evolución progresiva; difieren de ellos en que consideran no la evolución del individuo en sí mismo, sino la de la humanidad. El último fin del hombre sería contribuir, en la mayor medida posible, a la cultura y progreso de la nación, de la humanidad. En esta opinión se niega totalmente la inmortalidad personal e incluso la misma personalidad.

49.- 4ª. Los modernos estatólatras (adoradores del Estado) de todas las clases propugnan una doctrina similar; según éstos el último fin de los individuos no es otro sino servir al esplendor y al poderío de la nación o del Estado, a cuyo fin último deben subordinarse todas las cosas.

50.- 5ª. Nuestra opinión. Nosotros defendemos que el hombre tiene un peso o una inclinación natural, que le ha sido grabada por el mismo Creador, para que según su capacidad tienda a la perfecta bienaventuranza o felicidad, o a la perfecta saciedad, y de hecho hacia ella tiende, como hacia su último fin interno. Esta opinión es totalmente cierta, y es la sostenida por todos los católicos.

Distinguimos dos partes: en la 1ª decimos que el hombre ha sido destinado por Dios a la perfecta felicidad natural; en la 2ª afirmamos que esta felicidad tiene, para el hombre, razón de último fin.

Se prueba la 1ª parte. El hombre está destinado a la felicidad perfecta.

51.- Por el apetito innato de felicidad. Aquel que por el apetito innato se siente inclinado hacia alguna cosa, a ella está destinado por Dios. Es así que el hombre, por su apetito innato, se siente inclinado hacia la perfecta felicidad. Ergo el hombre está destinado por Dios a la felicidad perfecta.

La mayor. El apetito innato, no siendo más que una tendencia natural de la cosa, ha sido impreso en la misma cosa, por el mismo Dios, Creador de todas ellas; mas imprimir tendencias naturales en alguna cosa, sin voluntad de llevarlas a término: 1º carece de razón suficiente; repugna a la sabiduría divina; 2º haría que la naturaleza fuera infeliz, y por ello contradiría a la infinita bondad de Dios.

La menor. 1º (Por la naturaleza de la voluntad o por el apetito del bien). Por el apetito innato se siente inclinado a la perfecta bienaventuranza o felicidad aquel que, por la naturaleza de su facultad apetitiva, tiende hacia el bien como tal, y consiguientemente hacia el bien sin límite. Pues de por sí y de modo estable no se sacia con ningún bien finito, sino que, después de poseerlo, su misma naturaleza tiende a completar ese bien, por razón del objeto formal de su facultad, y, naturalmente, no puede descansar de modo estable si no es después de haber

poseído el objeto, que satisfaga su capacidad de tendencia. Mas este objeto no puede ser otra cosa que la plenitud del bien, o sea, el bien que excluye todo límite; en una palabra: la perfecta felicidad objetiva. En Psicología se prueba que la voluntad, por su naturaleza, tiende hacia el bien sumo como tal (7).

2º. (Por el necesario apetito elícito de felicidad). Por el apetito innato se siente inclinado a la perfecta felicidad aquel que: a) nunca puede querer sinceramente lo opuesto a la felicidad (es necesaria la especificación de la tendencia); b) necesariamente, por lo menos alguna vez en la vida, desea ser plenamente saciado (el ejercicio del acto también es necesario).

Porque aquel apetito elícito necesario, por lo que toca a la especificación con respecto al ejercicio, tan constante y universal, exige una causa suficiente y proporcionada, y no puede ser establecida ninguna otra, válida para todos, en cualesquiera circunstancias, en todo tiempo, si no es la misma naturaleza. Mas, por la propia experiencia y por el testimonio de otros, consta que ambas cosas se verifican en el hombre, ya que nadie apetece el mal, considerado como mal; todos hacen alguna vez un acto de deseo de felicidad perfecta.

Se prueba la 2ª parte. Como a su último fin interno.

52.- Por las mismas definiciones. El último fin interno de alguna cosa es aquel, al cual, en última instancia, tiende la cosa por su naturaleza, de tal modo que el agente pueda conseguirlo con actos vitales. Es así que la perfecta felicidad es aquello hacia lo cual tiende el hombre por su naturaleza, y el hombre alcanza la felicidad por actos vitales. Ergo la perfecta felicidad es el último fin interno del hombre.

La mayor. Por la definición del último fin de la obra interna.

La menor. 1º.- La felicidad no se refiere a ningún otro fin intrínseco, sino que, en último término, es en ella donde descansa el apetito. 2º.- Es un fin interno, porque el hombre la consigue con operaciones del entendimiento y de la voluntad.

53.- N.B. Este último fin interno debe llamarse secundario, si se compara con el último fin extrínseco - la gloria de Dios - pues, todas las cosas deben subordinarse a aquel último fin extrínseco.

54.- Corolarios. 1.- Debe existir el objeto de la felicidad. Dado que Dios destinó naturalmente al hombre a la felicidad perfecta, deduciremos correctamente que el objeto de esta felicidad debe existir, para que, en cuanto de Dios depende, todos los hombres puedan alcanzarlo: de lo contrario sería vano aquel destino natural.

55.- 2.- Por el apetito innato todos tienden a lo mismo. Dado que todos los hombres tienen la misma naturaleza específica, también apetecen con apetito innato la misma felicidad, bienaventuranza o último fin, aunque por el apetito elícito persigan alguna vez diversos bienes (1-2 q. 1 a.7).

56.- Objeciones. 1.- Un apetito que puede ser frustrado no prueba una destinación natural. Es así que el apetito natural puede ser

frustrado. Ergo por el apetito natural no se prueba el destino natural del hombre hacia la felicidad perfecta.

Resp. Dist. maj.: por la impotencia de la naturaleza para llegar al objeto del apetito, conc.; por la libre voluntad del hombre, neg. Contrad. min.

2.- Los brutos por su apetito natural tienden a la felicidad. Es así que este apetito muchas veces no es satisfecho por la impotencia de la naturaleza para llegar a la felicidad. Ergo el apetito natural puede frustrarse por la impotencia de la naturaleza.

Resp. Neg. maj. Los brutos no son capaces de la felicidad perfecta; el apetito natural de los brutos únicamente tiende hacia bienes concretos, materiales, cuyo apetito no se frustra, sino que, una vez conseguido el bien material, descansa. Además, el apetito natural de los brutos no puede prescindir de la dependencia natural de los hombres, dependencia que tienen los brutos; mas el apetito natural del hombre hacia la felicidad perfecta no tiene ninguna dependencia, y es un bien perfecto.

3.- La voluntad de Dios no puede fracasar ni frustrarse. Es así que, de hecho, el destino hacia la felicidad queda frustrado en muchos. Ergo el hombre no está destinado por Dios a la felicidad perfecta.

Resp. Dist. maj.: voluntad absoluta también por parte del término, conc.; voluntad, cuyo término está condicionado, subd.: verificada la condición, conc.; no verificada, neg. Contrad. min.

4.- El argumento se basa en la sabiduría y en la bondad divina. Es así que no sabemos qué es lo que suponen estos atributos divinos. Ergo por los argumentos, basados en esos atributos divinos, no podemos deducir nada.

Resp. Conc. maj. Dist. min.: no sabemos qué es lo que suponen adecuadamente, conc.; no los conocemos inadecuadamente, esto es, excluyendo todo defecto en los designios y decretos divinos, neg. Dist. pariter cons.

5.- Lo que es ignorado por muchos no puede ser apetecido por la naturaleza. Es así que muchos ignoran qué es la felicidad. Ergo la felicidad no es apetecida naturalmente.

Resp. Dist. maj.: lo que es totalmente ignorado en las condiciones que son debidas a la naturaleza, conc.; lo que, aunque no sea conocido explícitamente, sin embargo, es conocido implícitamente, neg. Contrad. min.

6.- No puede ser reclamado por la naturaleza aquello de lo que muchos se apartan. Es así que muchos se apartan de la felicidad. Ergo la felicidad no es el último fin natural del hombre.

Resp. Dist. maj.: tanto implícita como explícitamente, conc.; que se apartan explícitamente, conservando sin embargo, una tendencia implícita hacia ella, neg. Contrad. min.

7.- El hombre puede apetecer su propia destrucción; puede querer su eterna condenación. Es así que esto es opuesto a la felicidad. Luego el hombre puede querer expresamente lo contrario de la felicidad.

Resp. Dist. maj.: puede querer estas cosas sinceramente, y precisamente por ser malas, neg.; porque las cree males menores, conservando consiguientemente su apetito de felicidad, conc. Contrad. min.

8.- El hombre, por su apetito innato, desea cosas, que no pueden realizarse, p. ej., la conservación de la vida. Es así que este apetito inato no responde al destino natural del hombre en aquello. Ergo del mismo modo, aunque apeteciera con apetito innato la felicidad, este apetito podría no corresponder al destino natural del hombre hacia ella.

Resp. neg. ant. En el ejemplo que se pone niego que tal deseo sea innato; es elícito y libre, por lo cual los hombres alguna vez sinceramente desean morir; es innato si se trata de la parte superior, o sea, delalma, y entonces no se frustra.

9.- La felicidad perfecta es el estado de reposo. Es así que el estado de reposo repugna a la capacidad natural del hombre. Luego el hombre no está destinado a la felicidad perfecta.

Resp. Conc. maj. Neg. min.

10.- Prob. min. La naturaleza humana es perfectible indefinidamente, no puede saciarse con ningún bien. Luego al alma le repugna el estado de reposo o de paz, y siempre debe hallarse en progreso incesante.

Resp. Dist. maj.: con ningún bien finito, conc.; infinito, neg. Dist. pariter cons.: sin posesión del bien infinito, conc., con la posesión del bien infinito, neg.

11.- Una vez conseguido cualquier grado de posesión del bien infinito, el entendimiento aún tiene capacidad de una mayor y mejor posesión, y así hasta el infinito. Luego ni con la posesión del bien infinito puede saciarse la naturaleza humana.

Resp. Dist. ant.: tiene una capacidad remota, conc.; prósima, neg. Dist. pariter cons.

12.- El apetito natural de felicidad perfecta se satisface suficientemente con su progreso indefinido hacia ella, con el acercamiento eterno hacie ella, aunque nunca la alcance. Ergo tal apetito no prueba que el hombre esté destinado a conseguir alguna vez la felicidad.

Resp. Dist. ant.: Si aquel progreso o acercamiento puede saciar de modo estable la naturaleza, conc.; si siempre la deja en potencia, y consiguientemente frustrada, neg., ya que esto iría contra los atributos divinos. Dist. pariter cons.

13.- No hay acuerdo acerca de la felicidad. Es así que si la naturaleza humana la apeteciera con apetito natural, tendría que haber acuerdo acerca de ella. Luego no se da ni existe el apetito natural hacia la felicidad.

Resp: Dist. maj.: acerca del objeto concreto de la felicidad, conc.; acerca de la felicidad en abstracto, neg. Contrad. min.

(Notas del Artículo II)

1.- Bittremieux, J., De instanti collationis Adamo justitiae originalis et gratiae. Doctr. S. Bonaventurae: EphThLov 1 (1924) 168-174; Schaffe, P.M., Saint Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue: RevScPhTh, 7 (1913) 71-76. Donde con brevedad y claridad se exponen ambas opiniones encontradas.

2.- Cf. Costa-Rossetti, Phil. Mor. p. 33-36; Beraza, De Deo elev. n. 248ss; Lercher, Inst. Theol. Dogm. 2, 593-598; 601; De Broglie, De fine ultimo vitae humanae, p. 126-162.

3.- Cf. Descoqs, Theol Nat. 2,137ss; Hellin, Theol Nat. p. 256ss; Balzaretti, P., De natura appetitus naturalis: Ang 6 (1929) 252-386; 519-544.

4.- Yaven, H., Natural y sobrenatural: Rev Eccl 7 (1935) 560-575; 651-668; 10 (1936) 225ss; Cf. Balmes, Cartas a un escéptico ... carta 15 (B.A.C. 5, 388-392).

5.- Kant, Crítica de la razón práctica, p. 1ª, 1.2. c.2 § 45; Fundamentación de la Metaf. de las costumbres c.1 vers. hisp. a G. Morente (Col. Univ. n. 511-512) p. 24.

6.- Cf. Cathrein, Fil. Morale I, 1.3 c.4. § 1. p. 144ss.

7.- Cf. Urráburu, Psych. 3 p. 105ss.

## Artículo III

## La bienaventuranza o felicidad objetiva

Tesis 3.- Dios es objeto necesario (I) y suficiente "per se" (por sí mismo) (II) de la felicidad humana.

57. 1.- Nexo. Hemos hablado de la felicidad en general; hemos dicho que el hombre se siente inclinado hacia ella por una tendencia natural; pero no hemos dicho nada acerca del objeto de la felicidad. Por lo cual la presente tesis tratará de determinar cuál es dicho objeto.

2.- La respuesta puede expresarse muy bien y muy brevemente con aquellas conocidísimas palabras de San Agustín: Fecisti nos, Domine, ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te (Conf. 1. 1.c, 1: ML 32.661) ("Señor, nos hiciste para Tí, y nuestro corazón estará intranquilo hasta descansar en Tí).

58.- Nociones. 1.- Dios: es el ens summum verum et summum bonum (es el ser sumamente verdadero y sumamente bueno).

59.- 2.- La felicidad: consúltese la tesis anterior (Núms. 39-41). Lo que más afecta a este asunto es la división de la felicidad en perfecta e imperfecta, sustancial y accidental.

60.- 3.- Objeto necesario: es aquel que, si no se alcanza, no permite que haya felicidad, aunque se tengan todas las demás cosas.

61.- 4.- Objeto suficiente: es aquel que una vez alcanzado, aunque falten todos los demás bienes, concede una felicidad perfecta; y consiguientemente es lo único que se requiere.

62.- Estado de la cuestión. 1.- Queremos saber cuál es el objeto de la perfecta felicidad, hacia la cual tiende el hombre naturalmente.

2.- La tesis busca dos cosas: a) si acaso hay algún objeto, de tal modo necesario para la felicidad, que, sin él, la felicidad no pueda darse de ningún modo por parte del objeto; b) si acaso además de ese bien, se requiere algún otro por parte del objeto. Esta 2ª parte se explicará más adelante, tras haber demostrado la 1ª parte.

63.- Opiniones referentes a la primera parte. 1ª.- Los eudemonistas individuales sitúan el objeto de la felicidad en cualquier placer terreno, bien sea corporal, bien sea espiritual; así tenemos a Aristipo, Epicuro, y todos los materialistas.

2ª.- Los eudemonistas sociales: sitúan el objeto de la felicidad en la máxima cantidad posible de placeres, teniendo en cuenta a todo género humano: así piensan todos los positivistas.

3ª.- Los evolucionistas: consideran que el objeto de la felicidad es el progreso civil del género humano.

4ª.- Nietzsche cree que todos los hombres deben tender, como a su último fin, a la creación de superhombres, que sean como modelos para los demás.

5ª.- Los estoicos sitúan el objeto de la felicidad en la misma virtud, que hay que cultivar por sí misma.

6ª.- Kant dijo que el objeto de la felicidad era la santidad absoluta, o sea, la perfecta conformidad con la ley moral, inaccesible, hacia la cual debe tender el hombre continuamente.

7ª.- Schopenhauer junto con los pesimistas afirma que la feli~~cidad consiste en la liberación, en cuanto sea posible, de las miserias,~~ y consiguientemente coloca la perfecta felicidad en la aniquilación.

8ª.- Aristóteles coloca la felicidad en el complejo de bienes naturales, del alma y del cuerpo, pero sólo en esta vida.

9ª.- Platón afirma que la felicidad consiste en la contemplación de las Ideas del Bien, y de las cosas divinas.

10ª.- Los actuales estatólatras: comunistas, socialistas, fascistas, nazis ..., todos, de un modo u otro, consideran que la máxima felicidad del hombre consiste en la colaboración del mismo al triunfo de la clase, al esplendor de la nación, a la pureza de la estirpe, a la prosperidad económica o al poderío de la clase militar, del Estado, de la estirpe. Es una forma moderna del eudemonismo social.

64.- Nuestra opinión. Contra todos éstos, y en unión de todos los autores de recto pensar, defendemos como cierto que Dios es absolutamente necesario para la perfecta felicidad; de tal modo que sin El, aunque se tengan todos los demás bienes, de ningún modo puede darse la perfecta bienaventuranza o felicidad.

Se prueba la 1ª parte. Dios es objeto necesario de la felicidad.

65.- 1.- Directamente: Por las propiedades de la felicidad. Para la felicidad se requiere necesariamente aquel objeto en el cual se halle el sumo y perfecto bien y la suma y perfecta verdad. Es así que el sumo y perfecto bien y verdad sólo se encuentran en Dios. Luego Dios es el objeto necesario de la felicidad.

Mayor. Sin dicho objeto no pueden aquietarse perfectamente las principales facultades humanas, como son la inteligencia y la voluntad. Dado que la inteligencia naturalmente busca toda la verdad, no puede tranquilizarse si no alcanza la suma verdad; del mismo modo que la voluntad no puede reposar, si no es una vez conseguida la Suma Bondad, como se ha dicho en el argumento de la tesis anterior; mas la perfecta felicidad no puede existir, si no quedan perfectamente saciadas las tendencias apetitivas del hombre.

Menor. El Bien y la Verdad suma y perfecta es el Bien y la Verdad simplemente infinita, o sea, carente de límites, y además inagotable. Por otra parte, la Verdad y el Bien simplemente infinito repugna que se dé, a no ser en un ser "a se", que no puede ser sino sólo Uno, esto es, Dios (1).

66.- 2.- Indirectamente: excluyendo todo lo demás. El objeto necesario de la felicidad es aquel, sin el cual, aunque estén presentes todos los restantes bienes, no puede saciarse la capacidad de la naturaleza. Ergo Dios es el objeto necesario de la felicidad humana.

Mayor. Por la definición de la perfecta felicidad y del objeto necesario de la misma.

Menor. Para saciar la capacidad de la naturaleza humana, según el argumento anterior, se requiere un bien que: 1º, por su naturaleza no sea inestable; 2º, que excluya todo mal; 3º, que no necesite ser complementado; 4º, que no esté ordenado o subordinado a ningún otro bien; 5º, que no sea apetecido en razón de un bien más excelente; 6º, que esté al alcance de todos . Mas esto no se da si no es en Dios, pues, todas las otras cosas adolecen de algún defecto.

1.- Los bienes externos (materiales y sociales), por su naturaleza son inestables, mezclados generalmente con males (como consta por la experiencia, por la corruptibilidad de la materia, y por la mutabilidad del ser unido a la materia), no están al alcance de todos (como suficientemente consta por la historia y por la experiencia), finalmente se buscan, o para obtener un bien más excelente, tanto del cuerpo como del alma (como las riquezas), o como motivo del bien ya poseído (como la gloria y el honor, que suponen cierta excelencia como motivo).

2.- Los bienes del cuerpo, además de su inestabilidad, y de su mezcla con los males ... también están ordenados al bien del alma, son, pues, bienes útiles; son también defectuosos e imperfectos, ya que nos consta por la experiencia que desaparecen con el transcurso de los años.

3.- Los bienes del alma (la misma alma, sus facultades y sus actos) necesitan en primer lugar perfeccionarse o completarse: el alma, con sus facultades; las facultades, con sus actos;mas también los actos, aunque unan el alma con el bien perfecto, son de por sí bienes imperfectos, a pesar de todo. Además, el alma es un sujeto al que ha de serle otorgada la felicidad, mas ahora buscamos el objeto por el cual la misma alma pueda lograrla.

Luego, fuera de Dios, todos los restantes bienes adolecen de algún defecto, por el cual deben ser excluidos de la perfecta felicidad (2).

Tampoco puede surgir el bien perfecto por el conjunto de todos estos bienes. Porque: 1º, la insuficiencia de aquellos no procede del defecto de la cantidad, sino de su misma naturaleza; 2º la suma de seres imperfectos no puede dar un bien perfecto o infinito, tal como debe ser el Sumo Bien.

2ª Parte. Dios es objeto suficiente.

67.- Complementos de las nociones.- 1.- Hay que tener muy presente la división de la felicidad en esencial y accidental; objetiva y subjetiva (cf. nº 41).

2.- Para comprender bien la argumentación conviene anticipar la noción de subordinación y sus divisiones, lo mismo que la noción de la resurrección del cuerpo.

68.- Subordinación: es la ordenación de alguna cosa a otra que le es superior.

Puede ser: 1º.- Negativa: la que existe entre dos cosas, de tal modo ordenadas entre sí, que la una no perturbe la consecución del último fin de la otra; teniendo cada una de dichas cosas su propio fin último; así, p. ej., el Estado está subordinado a la Iglesia.

2º.- Positiva: se da entre cosas, de tal modo dispuestas, que la una sirva a la otra, como instrumento para la consecución del último fin de la otra; luego no se da sino un único fin último; así, p. eje., las potencias vegetativas y sensitivas del hombre se subordinan a sus potencias espirituales.

69.- Resurrección: es la nueva unión del alma con aquel mismo cuerpo que tuvo anteriormente.

70.- Estado de la cuestión. 1.- Se trata solamente de la felicidad objetiva esencial; y se trata de averiguar si para tenerla, por parte del objeto, se requiere alguna otra cosa, además de Dios, o si Dios es suficiente, de tal modo que las restantes cosas que se den, si es que se dan, no pertenezcan al objeto esencial de la bienaventuranza o de la felicidad.

2.- De modo más concreto, puesto que existen adversarios especiales, nos preguntamos también si la resurección del cuerpo es necesaria para la felicidad objetiva esencial, de tal modo que el alma sin el cuerpo no pueda ser perfectamente feliz, ya que todas sus tendencias no pueden ser plenamente saciadas por Dios.

71.- Opiniones.- 1ª.- Todos aquellos que dicen que el objeto necesario es alguna cosa diferente de Dios, sostienen que Dios no es suficiente para la perfecta felicidad.

72.- 2ª.- Algunos católicos opinan que para la perfecta felicidad se requiere necesariamente la resurrección del cuerpo, de tal modo que el alma, aunque posea a Dios, no puede quedar perfectamente saciada y tranquila. Piensan así algunos antiguos, posteriormente Rainalt, Th. (3), Tirso González (4), recientemente Costa-Rossetti (5), y Mercier (6).

73.- 3ª.- Nuestra opinión. 1.- Defendemos que por parte del objeto, que ha de ser poseído por el bienaventurado, no se requiere ninguna otra cosa además de Dios. Negamos que la resurrección del cuerpo sea algo naturalmente necesario para que el alma pueda quedar satisfecha. Admitimos, desde luego, que la resurrección aparece conveniente bajo la luz sobrenatural, y que no faltan razones congruentes que la sugieren; pero que de ningún modo es exigida por el alma (7).

2.- Sin embargo, no afirmamos que Dios pueda ser alcanzado por nosotros directamente, sin ningún medio creado. Fuera de Dios excluimos ciertamente cualquier otro objeto necesario de posesión, mas no la "especie" por la cual Dios es poseído. Pues en el orden natural, a Dios, a quien únicamente consideramos, no lo conocemos, si no es por analogía, mediante una "especie" y representación tomada de las cosas creadas, o bien infundida por Dios. Pero la "especie" no es aquello que ("quod") hace feliz a alguien, sino aquello por lo cual ("quo") uno posee el objeto beatífico; nos referimos, pues, al mismo objeto necesario.

3.- Decimos que basta la sola Bondad Divina; mas no que traiga consigo los otros bienes que en Dios se contienen en grado eminente (8).

74.- Se prueba. Por aquello de que Dios es suficiente para saciar las potencias superiores del hombre.

El objeto suficiente de la felicidad es aquel con el cual, una vez conseguido, incluso prescindiendo de todos los demás, todas las tendencias del hombre obtienen su último fin. Es así que con la sola posesión de Dios todas las tendencias del hombre consiguen su último fin. Ergo Dios es objeto suficiente de felicidad o bienaventuranza.

La mayor. La bienaventuranza tiene razón de último fin del hombre.

La menor. 1.- Las facultades racionales, esto es, el entendimiento y la voluntad, se sacian plenamente con la sola posesión de Dios, porque Dios, formal y eminentemente, contiene en Sí toda verdad y todo bien, que son los objetos formales de estas facultades.

2.- Las facultades inferiores, esto es, las sensitivas y las vegetativas, consiguen su último fin con la posesión de Dios por el entendimiento y la voluntad. Pues, su último fin de ellas no es sino colaborar positivamente para que las facultades superiores alcancen su último fin.

Las facultades inferiores deben subordinarse positivamente a las facultades superiores, dado que todas las facultades del hombre deben unirse en una unidad de tendencia final, de tal modo que resulte sólo un único fin último, corespondiente a la única naturaleza, que resulta precisamente una y única dela unidad de todas las tendencias de las facultades hacia un fin único. Ahora bien, esto no sucedería de ningún modo si las facultades inferiores no estuviesen positivamente subordinadas a las facultades superiores, en cuyo caso se daría en el hombre un múltiple fin último, y, por consiguiente, no habría una sola naturaleza, pues, a una naturaleza no podría responder sino un solo último fin esencial.

75.- En el argumento precedente se ha probado suficientemente que la presencia de los cuerpos no se requiere necesariamente para la felicidad esencial objetiva; ya que todo hombre consigue su último fin con la posesión de Dios por medio del entendimiento y de la voluntad, que pueden darse perfectamente sin el cuerpo.

No obstante, también podemos probar esto mismo con un argumento directo especial contra los adversarios.

76.- Por el hecho de que el cuerpo no se requiere necesariamente. El alma después de la separación exigiría la unión con un cuerpo, bien corruptible o bien incorruptible. Es así que no puede afirmarse ninguna de ambas cosas. Ergo el alma, tras la separación no exige la repetida unión con el cuerpo, para ser feliz.

La mayor. No se da un tercer elemento en la disyuntiva.

La menor. a) No corruptible: entonces el hombre volvería al estado de miseria, y consiguientemente no sería feliz. b) No incorruptible:

porque el cuerpo humano naturalmente es mortal, dado que consta de diversos elementos que luchan entre sí, es pasible, o sea, sujeto al frío, al calor, a la fatiga, al hambre ..., no es plenoen su integridad, sino que por el contrario existe máxima pugna entre el alma y el cuerpo. Consiguientemente no se le debe al cuerpo humano lo que está fuera, más allá, de su naturaleza; eso es justamente "preternatural".

Afirmar que estas cosas se dan de esta manera en la fase de "vía", contraría a la fase de término, es algo gratuito, que ha de probarse. Hemos probado lo contrario arguyendo a partir de la misma naturaleza del hombre, que deberá permanecer siempre la misma (9).

77.- Objeciones. 1.- El fin último es aquello que es apetecido por sí mismo y no por ninguna otra cosa. Es así que aquello que es apetecido por sí mismo y no por ninguna otra cosa es el placer. Ergo el placer es el objeto del último fin, o sea, de la felicidad.

Resp. Dist. mai.: por sí en última instancia, conc.; por sí mismo, pero no en última instancia, neg. Contrad. min. Por eso el placer es a causa de las operaciones.

2.- El último fin debe ser aquello que mayormente mueve el apetito. Es así que lo que mayormente mueve el apetito no es Dios. Luego Dios no es el último fin del hombre.

Resp. Dist. mai.: apetito racional, conc.; precisamente sensitivo, neg. Contrad. min.

3.- Aquello que mayormente mueve el apetito humano, cualquiera que sea, es lo que le está mayormente proporcionado. Es así que el bien sensible es lo que le está mayormente proporcionado al apetito humano, incluso el racional. Luego éste será el último fin del hombre.

Resp. Dist. mai.: según la parte racional, conc., según la parte precisamente sensitiva, neg. Contrad. min.

4.- El objeto mayormente proporcionado al entendimiento humano son las "quiddidades" de las cosas sensibles. Es así que esto significa que los objetos sensibles están mayormente proporcionados al hombre, incluso según su parte racional. Ergo el objeto mayormente proporcionado al hombre, incluso en su parte racional, son los bienes sensibles.

Resp. Dist. mai.: solamente las "quiddidades" de las cosas sensibles son las que se conocen primeramente y por sí mismas, en el estado de la unión con el cuerpo, conc.; estas "quiddidades" llenan por sí mismas la capacidad delentendimiento, incluso en ese estado, neg. Contrad. min.

5.- Dios llenaría la capacidad del entendimiento y de la voluntad si hubiera proporción entre Dios y estas facultades. Es así que no se da ninguna proporción entre Dios y las facultades humanas. Luego Dios no llena la capacidad del entendimiento y de la voluntad.

Resp. Dist. mai.: proporción precisamente cuantitativa, neg.; habitual, conc. Contrad. min.

6.- Si se diera proporción de relación u orientación entre Dios y el hombre, se daría también la entitativa. Es así que no se da la -

entitativa. Ergo ni tampoco la de relación. Pues la manera o modo de ser de la facultad para con su objeto es aquella aptitud intrínseca - para conseguirlo con actos propios. Ahora bien, la facultad tiene esa aptitud, por su naturaleza, esto es, por la entidad del sujeto.

Resp. Neg. mai. En cuanto a la prueba aducida, dist. mai.: con actos propios, proporcionados a la naturaleza del sujeto agente, conc.; proporcionados a la naturaleza del objeto alcanzado, neg. Contrad. min.

7.- Si Dios fuese el objeto de la felicidad del hombre, debería ser perfecta y completamente poseído por el bienaventurado. Es así que esto es imposible, dado que Dios es infinito y el hombre finito. Porque si Dios no es alcanzado totalmente, una vez conseguido --- cualquier grado de posesión de Dios, el entendimiento descubre que -- tiene una mayor capacidad de posesión, y la desearía; pero entonces - el entendimiento no puede estar tranquilo en la posesión de la bienaventuranza o felicidad. Luego si el hombre no poseyera a Dios totalmente no podría tener descanso.

Resp. Neg. mai. En cuanto a la prueba aducida, dist. mai.: una capacidad remota, conc.; próxima, neg. Contrad. min. La felicidad es a modo de un vestido; cada cual se contenta con aquel vestido que mejor le sienta y se adapta a su propia talla (10).

Contra la segunda parte (11)

1.- La felicidad o bienaventuranza objetiva es la que hace feliz a todo el hombre. Es así que Dios solo no puede hacer feliz a - todo el hombre. Luego Dios no es objeto suficiente de la felicidad humana.

Resp. Dist. mai.: tal como existe, cuando se consigue la felicidad, conc.; Antes, neg. Contrad. min.: antes de conseguir la felicidad, conc.; cuando el hombre la consigue, subd.: no puede hacer feliz a todo el hombre, conc.; no puede directa o indirectamente, neg. Suárez nos dice muy bien a este respecto: (sigue el texto latino de - Suárez, cuya traducción es como sigue): "No es necesario que pueda -- conseguir su fin de otro modo del que pueda existir; pues, ninguna cosa natural pide otra cosa, sino que, mientras existe, pueda conseguir su fin; mas, dado que el hombre es corruptible según la naturaleza íntegra, y solamente según el alma es inmortal y eterno, así es suficiente con que en algún tiempo o momento pueda ser feliz naturalmente (de modo imperfecto) en todo su compuesto, pero perpetuamente sólo el alma" (12).

2.- La felicidad constituye el fin de todo el hombre, no - sólo de una parte del mismo. Es así que en el hombre se unen esencialmente el alma y el cuerpo. Luego la felicidad debe afectar al alma y al cuerpo.

Resp. Dist. mai.: es un fin "qui", que ha de ser logrado -- por todo el hombre, conc.; es un fin "quo", o que ha de ser conseguido por todo el hombre, subd.: si todo existe aún, cuando se alcanza - la felicidad, conc.; contrariamente, neg. Conc. min. Dist. pariter -- cons.

3.- El estado de bienaventuranza o de felicidad ha de ser - tal que el alma quede plenamente saciada en él. Es así que el alma se parada del cuerpo no puede ser plenamente saciada. Ergo la felicidad es un fin quo de todo el hombre.

Resp. Conc. mai. Nego min.

4.- El alma es esencialmente la forma del cuerpo. Es así -- que la forma exige estar con su sujeto. Ergo el alma separada del --- cuerpo no puede quedar plenamente saciada.

Resp. Dist. mai.: forma material, neg. espiritual, subd.: - que esencialmente, bien por acto o por aptitud, exige estar con el -- cuerpo, conc.; precisamente en acto, nuevamente subd.: en algún estado o en alguna fase, conc.; en todo tiempo o momento, neg. Contrad. - min.

5.- El alma tiene un apetito innato de unión con el cuerpo. Es así que aquello, que por el apetito innato compete a alguna cosa, debe perdurar todo el tiempo que perdura la misma cosa. Ergo el alma humana exige estar en acto con el cuerpo durante todo el tiempo.

Resp. Dist. mai.: por siempre, neg.; durante algún tiempo, conc. Contrad. min. (13).

6.- Si el alma no tuviera un apetito innato de unión con el cuerpo para siempre, el estado de separación no sería violento. Es -- así que el estado de separación del alma y del cuerpo es violento. -- Luego el alma tiene un apetito innato de unión con el cuerpo para --- siempre (cf. 1-2 q. 5a. 3c).

Resp. Dist. mai.:el estado, o sea, el momento de la separación no sería violento, neg.; hecha ya la separación, el modo de ser del alma no sería violento, conc. Contrad. min.

7.- El alma humana, separada del cuerpo, es una substancia incompleta. Es así que la substancia incompleta no puede ser feliz -- sin su compañera. Ergo el cuerpo es necesario para la perfecta felicidad del alma.

Resp. Dist. mai.: pero que tiene un ser perfecto, al cual - se debe la felicidad, conc.; contrariamente, neg. Contrad. min. (cf. muy oportunamente y muy bien 1-2 q. 4a. 5 ad 1).

78.- Escolio. Valor del argumento eudemonista (14). Por el argumento presentado para probar la primera parte de la tesis parece ser que Dios debe existir, como único objeto capaz de saciar toda la tendencia natural del hombre hacia la perfecta felicidad. De ahí surge la cuestión acerca de si verdaderamente este argumento eudemonista es válido o no para probar la existencia de Dios, lo cual, por otra - parte, parece que goza del favor de no pocos autores recientes.

a) Admiten la fuerza probatoria del argumento: Kierfel, Garrigou-Lagrange, Lehmen-Berk, Zimmermann, Sertillanges, Sachs, Gredt, Laurent, Rolland-Gossellin, Martínez del Campo y otros.

b) Niegan la fuerza probatoria del argumento: Manser, Hellin, Elter, Billot, Cuervo, Lortal, Mercier, Buonpensier, Descoqs y otros (15).

79.- c)Nuestra opinión. La existencia de Dios, aunque de modo ciertamente probable, no se prueba, sin embargo, con certeza y eficacia por el argumento tomado del apetito innato de la felicidad perfecta; pues, aquí se incluyen muchas cosas que no se presentan muy -- claras al entendimiento. Porque, no suponiendo la existencia de Dios:

1. No aparece de modo apodíctico que el apetito innato no - pueda frustrarse. Y aunque tuviéramos esto, todavía:

2. No constaría que en nosotros se dé un apetito innato hacia un infinito positivo, esto es, hacia Dios; para admitir un apetito de esta naturaleza hacia un infinito positivo, se requiere la certeza previa de la existencia de Dios. Si esto se concede, aún:

3. No constaría con certeza que aquel apetito fuera hacia - el infinito positivo real, esto es, hacia el Dios existente.

Por lo menos es una introducción apologética muy buena para otros argumentos, tomados de las cinco vías.

\- - - - - - -

(siguen las notas de este artículo).

Notas del Artículo III

1.- Cf. Hellín, Theol. Nat. p. 47o-482

2.- Cf. Ramírez, De hominis beatitudine, t.2 p. 49-245. Una explicación muy amplia y detallada de este argumento.

3.- Moralis disciplina, dist. 1 q.4 a.4 n. 311ss.

4.- Selectarum dispt. in univers. Theol. t. 4: De statu naturae purae sec. 5. n. 74-104.

5.- Philos. Mor. p. 41 ss.

6.- Psychologia 2 n. 256-258

7.- Cf. Suárez, De Myst. vitae Christi d. 44 s. 7 n. 1

8.- Cf. Suárez, De ultimo fine disp. 5 s.2 n.4

9.- Suárez, De Myst. vitae Christi d.44 s.7 n.5.

10.- Pueden verse otras dificultades en Billuart, De ultimo fine d.2 a.1; Cf. también Carbone, C. Circulus philosophicus --- v.6; Ethica p. 1ss.

11.- S. Th., 1-2 q.4 a.5; 4 CG 79-83; Suárez, De Myst. vitae --- Christi, q.44 s.7 n.1; Raynaldus, Moralis displ. d.1. q.4 a.4; González, T. Select. disp. in univers. Th. t.4 s.5 n. 74-104; Costa-Rossetti, Phil. Mor. p. 41; Beraza, De Deo elev. n. 495ss.

12.- Suárez, De ult. fine d.15 s.2 n.7

13.- Cf. Vázquez, In 1-2 d.19 c.4 n.17; Hellín, Theol. Nat. p. 257.

14.- Cf. Descoqs, Theol Nat. 2, 134-214.

15.- Consúltese la amplísima bibliografía en favor de cada una de estas opiniones y acerca de la historia del argumento en Descoqs, Theol Nat. 2, 146 ss.

## A r t i c u l o   I V

### La bienaventuranza subjetiva o formal

Tesis 4. La esencia metafísica de la felicidad o bienaventuranza formal consiste en el perfecto conocimiento de Dios y en el perfecto amor de Dios.

80.- Nexo. Hemos determinado en concreto el objeto necesario y suficiente de la felicidad, a saber: Dios. Ahora pasamos a considerar la felicidad subjetiva, para ver por qué actos ha de ser poseído por nosotros el objeto beatífico.

81.- Nociones. 1. La felicidad o la bienaventuranza. Tal como en la tesis 2ª (números 39-41); hay que prestar mucha atención a la división en esencial y accidental, objetiva y subjetiva o formal.

La felicidad formal puede considerarse de dos modos, a saber: "quoad essentiam" (en cuanto a su esencia) y "quoad statum" (en cuanto a su estado). La felicidad "quoad essentiam" sólo abarca los elementos constitutivos de la misma posesión, esto es, aquellos actos por los cuales el bienaventurado alcanza primera y perfectamente el objeto. La felicidad "quoad statum", comprende todas las cosas que se requieren para la perfecta felicidad del hombre, tanto con respecto a la misma posesión, como con respecto a las propiedades necesarias de la felicidad, lo mismo que tocante a su integridad.

82.- 2 Esencia. Es aquello por lo cual una cosa es lo que es; o bien es una nota o conjunto de notas, por las cuales la cosa es tal y es conocidad como tal, de modo que si se suprime alguna de aquellas notas, dicha cosa ya deja de ser tal. - Puede ser:

a) Física: el conjunto de todas las notas o perfecciones que constituyen la cosa esencialmente en un ser físico, de tal modo que, si una de ellas falta, la cosa no pueda existir formalmente, ni pueda ser concebida como existente. Abarca las partes físicas esenciales constitutivas de la cosa, p. ej., la esencia física del hom re consta de alma racional y de cuerpo orgánico.

b) Metafísica: es el conjunto de aquellas notas que pueden expresarse por el género próximo y la última diferencia específica de la cosa, o sea, es aquello sin lo cual la cosa no puede ser concebida. Unicamente abarca las partes esenciales "quidditativas", o que constituyen la cosa en abstracto; p. ej., la esencia metafísica del hombre está constituída por la animalidad y la racionalidad.

83.- El perfecto conocimiento. Por conocimiento se entiende el acto intelectual, que representa intencionalmente el objeto de la felicidad. El conocimiento será perfecto cuando, tanto por parte de la potencia como por parte del objeto sobre el cual versa. el actoes el mejor que se puede hacer.

84.- El amor perfecto. El amor es el acto de la voluntad, que tiende al bien propuesto por el entendimiento. El amor será perfecto cuando, tanto por parte de la potencia como por parte del objeto sobre el cual versa, el acto es el mejor que pueda ser hecho.

85.- Estado de la cuestión. 1. Es absolutamente cierto que el bienaventurado debe conseguir el objeto de su falicidad por alguna operación propia, tanto si ésta es múltiple, como si es única; pues, la última perfección del hombre, como es la felicidad, no puede consistir sino en alguna operación propia, ya que la operación es la última perfección del operante (1,2, q,3).

Consta también que esta operación debe corresponder a la parte racional, a saber: el entendimiento o la voluntad, porque únicamente con los actos de estas facultades se puede alcanzar a Dios, ya que es inmaterial.

Todos admiten igualmente que cualquier de las dos operaciones, tanto la del entendimiento como la de la voluntad son de por sí necesarias para el estado de bienaventuranza, de tal modo que si alguna falla, no puede darse la perfecta vida bie-

2.- Unicamente entra en discusión si se da algún orden entre estos actos,que es un modo u otro se precisan para la felicidad, de tal modo que algunos pertenezcan a su constitución esencial, mas los otros no entran en la felicidad si no es - como atributo o propiedad, o como condición "sine qua non".

Esta es lacélebre controversia, que ahora vamos a dilucidar: en que acto hay que considerar que estriba, en el más propio de los sentidos, la esencia metafísica de la felicidad.

3.- Como se ve, se trata de la esencia metafísica de la felicidad: si se tratase, en cambio, de la esencia física, que es la que constituye la felicidad"quoad statum" /en cuanto estado), y se preguntase de qué modo se hacen felices los hombres formalmente, simplemente, sin distinción, o en qué consiste la felicidad"quoad statum" entonces no habría ninguna controversia entre los autores; todos convienen en que el estado de beatitud o de felicidad consiste enaquellos actos del entendimiento o de la voluntad que dicen referencia a Dios, y en el gozo con qué disfrutamos de El y en la certeza de la posesión...; en verdad, sin todos ellos, los hombres, de hecho, no serían felices. Así, pues, se trata, en sentido más estricto, de la esencia metafísica, y se pregunta en qué acto, en el sentido más estricto, ha de ser colocada formalmente la misma adquisición de la felicidad,de tal modo que, puesto ese acto, pueda entenderse que se ha conseguido esencialmente la felicidad, más si él falta ha de estimarse que aun no ha sido perfectamente alcanzada.

86.- Opiniones. En este asunto tenemos principamente tres opiniones. Las diferencias proceden en parte de la distinta determinación del problema, pues al tratar de hallar la esencia metafísica de la felicidad, unos atienden preferentemente a su primera consecución; otros, en cambio, a su consecución más perfecta; otros finalmente a la consecución perfecta o completa. Creo que esto último es lo que hay que tener presente ante todo; pues, no buscamos una parte de la felicidad formal, sino la totalidad de la esencia metafísica de la felicidad.

87.- 1ª La opinión tomista: sostiene que la esencia metafísica de la felicidad ha de situarse en el solo acto del entendimiento o en el solo conocimiento perfecto de Dios; mas las restantes cosas, que puedan darse en la felicidad, ya no - pertenecen a la esencia metafísica de la felicidad formal, sino a su complemento. Es la defendida por Santo Tomás (1) y por todos los tomistas antiguos y modernos, y por muchos autores que, en otros asuntos, no son tomistas; como p. ej., Vazquez (2), Cathrein (3), Taparelli (4), Schiffini (5), Nivard )6), Orzechowski (7), Michel (8).

88.- 2ª Opinión escotista: defiende que la felicidad formal consiste esen - cialmente en el sólo acto de la voluntad. El acto del entendimiento, que necesariamente ha de preceder al acto de la voluntad, no está relacionado con la consecución de la felicidad, a no ser como un requisito previo y necesario, mas sin que corresponda a la misma posesión. El acto de amor, sólo en el cual consiste la esencia metafísica de la felicidad, ha de ser entendido no como un amor de concupiscencia, sino como un amor de amistad o de benevolencia, con el cual amamos a Dios sobre todas las cosas y por Sí mismo.

Escoto (9) es el defensor de esta opinión, y con él la mayor parte de los escotistas, tanto antiguos como modernos, si exceptuamos a Mastrium, Herincx, Casanova, Gabriel y algunos otros.

89.- 3ª. Opinión de Suarez(10), que es la nuestra. Según esta opinión la felicidad formal consiste esencial y juntamente en el perfecto amor y en el perfecto conocimiento de Dios; de tal modo que ambos actos sean constitutivos esenciales de la felicidad o bienaventuranza formal.

Es la que defienden, entre los antigúos, mencionando sólo a los más principales: Alberto Magno (11), Buenaventura (12), Valentia (13); Lessio (14); Suarez (15), Mastrius (16), Enrinck (17),.... Y entre los modernos: Donat (18), Costa-Rossetti

(19), Mendive (20), Meyer (21), Cruysborghs (22)... y otros muchos. Nosotros también defendemos esta misma opinión como más probable.

90.- Se prueba. 1. Por la perfecta posesión del objeto portador de la felicidad. A la esencia de la felicidad formal pertenecen todos los actos que sean la - consecución inmediata del último fin, y sin los cuales aquélla quedaría imperfecta en razón de la tal consecución. Es así que los actos del entendimiento y los de la voluntad consiguen inmediatamente el último fin, y si faltase cualquiera de ellos quedaría imperfecta la consecución del último fin como tal. Ergo á la esencia de la bienaventuranza formal pertenecen los actos del entendimiento, así como los de la voluntad.

Mayor. Por la noción de la felicidad formal, que es la consecución del último fin, la posesión del Bien perfecto; por consiguiente pertenecerá a la esencia de la felicidad formal cualquier acto, con el que se consiga el último fin, cuando sin él no se da una consecución perfect. Son actos que consiguen el último fin todos aquellos, con los que nos unimos inmediatamente a Dios, como a nuestro último fin.

Menor. a) Por el acto del entendimiento se consigue el último fin: porque el conocimiento hace que el objeto de la felicidad está presente para el bienaventurado, y así lo une con él intencionalmente; y así es como el bienaventurado tiene, como en su poder, aquel objeto, para poder gozarse con él y saciarse. De donde el acto del entendimiento es verdadera e inmediatamente conseguidor del último fin, y si falta éste, la consecución del último fin no ser'a perfecta (23).

b) El acto de la voluntad también es inmediatamente conseguidor del último fin: pues, por el amor, el hombre: 1) se une con Dios de un modo nuevo, 2) y de modo inmediato, 3) de tal modo que si formalmente falta esta unión en la realidad, aunque se tenga radicalmente, la unión inmediata con Dios no se concebirá como perfecta, según la condición de la naturaleza humana. Luego el acto del amor también pertenece a la esencia metafísica de la bienaventuranza formal.

Ant.: 1. Se une con el objeto de un modo nuevo: pues, las modalidades de unirse por amor y por conocimiento son diversas, ya que el amor une por afecto, más el conocimiento lo hace por representación.

2.- Inmediatamente une con el objeto. El amor produce la transformación del amado en el amante. Supone ciertamente un conocimiento previo del objeto amado; y por consiguiente una previa unión intencional con Dios; pero esa unión, con respecto a la unión amorosa, no es sino una condición previa, no un medio por el cual el amor se una a su objeto. Luego el conocimiento previo no obsta para que la - unión amorosa sea también inmediata.

3.- Si falta esto, la unión no se entiende como perfecta: porque falta un determinado modo de unión con Dios, que puede darse.

91.- 2. Por la saciedad plena. La bienaventuranza esencial y formal requiere la plena saciedad de las tendencias racionales como tales. Es así que las tendencias racionales como tales no se sacian sólo por el entendimiento, ni sólo por la voluntad, más bien ciertamente con ambos juntos. Luego para la bienaventuranza - esencial y formal se requieren los dos actos juntos, el del entendimiento y el de la voluntad.

La mayor. Por la definición de la bienaventuranza o felicidad formal.

La menor. La criatura racional postula esencialmente estas dos potencias el entendimiento y la voluntad; mas la tendencia de la potencia volitiva no se sacia con el conocimiento, ni el apetito de la potencia intelectiva se sacia con el amor, ya que cada una de estas facultades sólo se sacia con sus propias operaciones(24).

92.- Escolio. 1. Qué acto es el principal. Entre los autores, que defienden que el acto de ambas potencias es necesario para la esencia metafísica de la felicidad formal, existen también otras diferencias, para determinar, más en concreto, cuál de dichos actos es el principal. Casi todos, con el mismo Suarez (25), de—

fienden que el acto principal es el del entendimiento, pensando en este punto con los tomistas; hay otros que creen que el acto principal es el de la voluntad, siguiendo en esto a los escotistas.

93.- 2. La cuestión en el orden sobrenatural. Entre los autores, que defienden que el acto de ambas potencias es necesario para la esencia metafísica de la felicidad formal, existen también otras diferencias, para determinar, más en concreto, cuál de dichos actos es el principal. Casi todos, con el mismo Suarez (25), defienden que el acto principal es el del entendimiento, pensando en este punto con los tomistas; hay otros que creen que el acto principal es el de la voluntad, siguiendo en esto a los escotistas.

93.- 2. La cuestión en el orden sobrenatural. Observemos que los autores tratan generalmente de esta cuestión cuando hablan de la felicidad o bienaventuranza sobre-natural, en la cual los argumentos de los tomistas pueden tener mayor fuerza, ya que en ella se da la visión de Dios. Más en el orden meramente natural -en el cual nosotros nos planteamos la cuestión-, dado que el conocimiento de Dios es solamente abstractivo, aparece mucho menos cómo haya qué situar, en aquel conocimiento, la razón completa de la felicidad formal. Por eso, algunos autores, qué siguen la primera opinión, cuando se plantea la cuestión en el orden sobrenatural, abrazan la tercera opinión si se trata de la felicidad natural.

94.- 3. El apetito naturaldde ver a Dios. He aquí una cuestión principalmente teológica, que, sin embargo, tiene una conexión íntima con las tesis anteriores. Dijimos que el hombre estaba destinado a la felicidad perfecta, cuya objeto es Dios. Pero en la felicidad natural -de la que tratamos únicamente- Dios no sería conocido sino de modo abstracto, y sería amado con amor correspondiente a este conocimiento abstractivo. ¿Se puede decir en verdad que esta felicidad es perfecta?.

Para solucionar esta cuestión primero hay que averiguar si se da en el hombre el apetito natural para la visión de Dios. Pues, si se diera este apetito, puesto que el hombre apetecería naturalmente la intuición -conocimiento que es incomparablemente superior al abstractivo-, sin ella el hombre no podría llamarse perfectamente feliz. Entonces la visión de Dios sería debida, de algún modo, a la misma naturaleza, como término necesario de la perfecta felicidad.

95.- Opiniones. En esta intrincada cuestión, muy disputada desde tiempos remotos hasta los nuestros, podemos apreciar claramente cuatro opiniones, que naturalmente tienen muchos defensores (26).

96.- 1ª. Sostiene que en nosotros se da un apetito natural innato. Según los autores de esta opinión -entre ellos existen divergencias en muchas cosas- la misma naturaleza humana se inclina naturalmente a la visión intuitiva de Dios. Consiguientemente, ante cualquier conocimiento se da en la naturaleza como un cierto peso, que inclina hacia la visión divina, y el a etito elícito no es sino una consciente manifestación de este apetito innato. Por lo tanto el conocimiento abstracto de Dios en ningún caso podría dejar al alma en reposo, ni tampoco podría dar la felicidad, que hemos llamado natural. La visión intuitiva de Dios sería el término necesario de la tendencia natural, aunque ni se reclamaría como debida, ni como una verdadera exigencia de la naturaleza. Así Escoto, Soto, Blondel, De Broglie, Doucet, Laporta, Sestili, Villatoux, O'Mahony, Lubac.....

97. 2ª. Sostiene que en nosotros se da un apetito natural elícito y eficaz. Según esta opinión, el entendimiento humano, con solas sus fuerzas naturales sabría que tiene una potencia obediencial para ser elevado a la visión divina; elevación que desearía positiva y sinceramente la voluntad. Por consiguiente el conocimiento meramente abstracto de Dios no podría dejar plenamente en reposo su alma ni tampoco podría decirse simplemente una felicidad perfecta. Luego la visión intuitiva de Dios sería el fin último normal y natural del hombre. Sin embargo, no por eso se deduce que esta visión sea natural, porque no necesariamente ha de darse el objeto naturalmente posible de cada tendencia ilícita. Esta opinión es defendida, de un modo u otro, por Ripalda, Sylvestre Ferrariense, Charlier, L.,Motte,

Fernández, A, Rolland-Gosellin, Trancho, Raineri, Vallaro ....

98.- 3ª. Sostiene que en nosotros se da un apetito natural elícito, pero ineficaz. Dado que el hombre tiene un concepto natural de visión y de Dios en cuanto existente, puede reunir estos conceptos y formar una idea de la visión de Dios, así como también juzgar que la visión de Dios quizá es posible para él, a saber en caso que Dios quisiera mostrarse a los hombres. De aquí nace el deseo de la visión de Dios; pero hipotético, esto es, quisiera ver a Dios, si me fuera posible. Sin embargo, la carencia de la visión de Dios no pr ocaría ninguna molestia a la naturaleza humana, ya que no sabe si esto le es posible. Por consiguiente, pese a este deseo de visión, puede darse una felicidad perfecta; meramente natural. Defienden esta opinión: Báñez, Vázquez, Beraza, Balzaretti, Pirotta, Gardeil, Garrigou-Lagrange, Cruysberghs...

99.- 4ª. Sostiene que en la sola naturaleza no se da ningún apetito natural, ni innato ni elícito, ni eficaz ni ineficaz, para la visión de Dios; niega, además, que el entendimiento humana, con solas sus fuerzas, pueda probar positivamente la posibilidad de la elevación a la visión de Dios. El apetito, que ahora se orienta a la visión de Dios, es elícito; es algo que consigue la elevación al orden sobrenatural. Así opinan entre otros Cayetano, Suarez, Cuervo; Dûmont, Eosooqs. Entre esta opinión y la anterior apenas hay diferencias, pues, aquel apetiq tito elícito, ineficaz y condicional, no puede llamarse propiamente apetito.

100.- Lo que a mí me parece que se ha de defender con mayor probabilidad. a) Con respecto a la felicidad meramente natural, en la cual Dios únicamente sería conocido de modo abstracto. 1. Esto solamente sería posible en la hipótesis de que Dios no hubiese querido concederle a la naturaleza humana el beneficio gratuíto de la elevación al orden sobrenatural (cf. "Humani generis": AAS 42/1950/575).

2.- De hecho obtienen esta felicidad todos aquellos que salen de este mundo sin mancha de pecado personal.

3.- Si hacemos abstracción del orden sobrenatural, y la consideramos en sí misma, es y puede llamarse perfecta, ya que sacia todas l s exigencias del orden natural.

4.- Mas en comparación con la bienaventuranza sobrenatural -a la cual, de hecho, todos están destinados en el orden vigente- más bien ga de llamarse infelicidad y miseria.

Sin embargo, la bienaventuranza natural se cumple eminentemente en la bienaventuranza sobrenatural.

b) Con respecto a la bienaventuranza sobrenatural. 1. Históricamente todos los hombres son llamados a la bienaventuranza sobrenatural, o sea, a la visión intuitiva de Dios.

2.- Esta bienaventuranza sobrenatural es un don absolutamente gratuíto, que supera totalmente la proporción y las exigencias de la pura criatura.

3.- De lo cual se deduce que en el hombre no se da ningún apetito natural - innato de la visión de Dios, ni ningún apetito elícito natural que sea eficaz.

4.- Con mayor probabilidad tampoco se daría en la naturaleza pura ningún apetito natural elícito ineficaz.

5.- El apetito elícito de la visión de Dios -que en nosotros ahora existe- es una consecuencia de la elevación al orden sobrenatural.

6.- Ciertamente se da en nosotros una potencia obedencial pasiva, o una capacidad de recibir de Dios una virtud sobrenatural, por lo cual podemos elevarnos a la intuición de la esencia divina; pero esto no podríamos probarlo positivamente con las solas fuerzas naturales. Si la naturaleza humana no fuera elevada a esta visión no se le debería nada, y podría obtener la perfecta felicidad natural.

101.- Objeciones (27). 1. La esencia metafísica de la bienaventuranza formal consiste en aquello que distingue primeramente al bienaventurado del no bienaventurado. Es así que lo que primeramente distingue al bienaventurado del no bienaventurado es perfecto conocimiento de Dios. Luego l esencia metafísica de la felicidad formal consiste únicamente en el perfecto conocimiento de Dios.

Resp. Dis. maj.: lo que distingue primeramente de modo adecuado, conp.; lo - que solo distingue inadecuadamente, neg. Contrad. min.

2.- La bienaventuranza formal considerada adecuadamente, consiste en la primera posesión del último fin. Es así que el último fin lo poseemos primera y adecuadamente por el perfecto conocimiento de Dios. Ergo el perfecto conocimiento de Dios es lo que distingue adecuadamente al bienaventurado del no bienaventurado.

Resp. Dist. maj.: en la posesión completa, conc.; en la posesión incompleta, neg. Contrad. min.

3.- No bastaría el conocimiento perfecto para la posesión completa, ni por - parte de la cosa poseída -porque no podría poseerse en un acto solo-, ni por parte de la misma operación -porque una operación única no podría alcanzar su sustancia. Es así que por ninguna parte se puede demostrar que el conocimiento perfecto no es suficiente para la posesión completa. Luego el conocimiento perfecto de Dios es suficiente para la posesión completa del Mismo.

Resp. Conc. maj.; neg. min.

4.- El se simplicísimo, cuando se posee, es poseído todo el con respecto a la sustancia. Es así que Dios es un ser simplicísimo. Ergo si Dios es poseído por el conocimiento, se posee todo El con respecto a la sustancia.

Resp. Dist. maj.: todo, pero no totalmente, conc.; todo y totalmente, neg. - Con. min. Dist. pariter, cons. Aquella posesión es completa objetivamente, pero no subjetivamente.

5.- i tengo en las manos algún objeto, lo poseo todo sustancialmente, incluso subjetivamente; si después lo tengo con otro miembro, la razón sustancial de la posesión permanece completa del mismo modo que antes, de tal manera que sólo es accidental la modificación de aquella primera posesión. Ergo, del mismo modo, una vez poseído Dios con conocimiento perfecto, sustancialmente también se posee subjetivamente, de forma que resulta accidental cualquier otro modo de poseerlo por la voluntad.

Resp. neg. la paridad. La disparidad consiste en que en la posesión del dinero, de cualquier modo que sea, el apetito de poseerlo queda plenamente saciado. Mas en la posesión de la felicidad por sólo el entendimiento, el alma no queda plenamente saciada, porque hay otra facultad que puede poseerlo y no lo posee.

6.- La Bienaventuranza es esencialmente la primera consecución del último fin. Es así que la primera consecución del último fin es propia de una sola facultad. Ergo la bienaventuranza formal consiste en una única operación.

Resp. Dist. maj.: la primera consecución perfecta o completa, conc.; imperfecta o incompleta, neg. Contrad. min.

7.- La primera consecución completa del último fin es una operación perfectísima. Es así que la operación perfectísima es propia de una sola facultad. Luego la primera consecución completa también es propia de una sola facultad.

Resp. Dist. maj.: operación perfectísima del alma, conoc.; precisamente de una facultad tan sólo, neg. Transm. min. Dist. pariter cons. Transfiero la menor porque será difícil determinar qué facultad tendrá la operación perfectísima.

8.- Los actos de la voluntad, que tienden afectivamente al objeto, son: el deseo y el gozo. Es así que el deseo se refiere a un bien todavía no poseído, y el gozo es acerca del bien ya poseído. Ergo ningún acto de la voluntad es poseedor de la bienaventuranza.

Resp. Se da un tercero, a saber: el amor, y precisamente el amor de amistad.

9.- La bienaventuranza formal exige necesariamente la presencia actual e íntima y la perfecta unión con el bien que da la felicidad. Es así que el amor de amistad no requiere la presencia íntima actual con el bien que da la bienaventuranza, sino que prescinde de ella. Ergo tampoco el amor de amistad puede ser poseedor de la felicidad.

Resp. Conc. maj. Dist. min.: durante esta peregrinación no lo requiere, conc.; en la patria, neg.

10.- El amor como peregrinantes en este mundo y el amor en la patria son de la misma especie. Es así que el amor de Dios como peregrinantes en este mundo - prescinde de la presencia y de la unión con Dios. Luego también en la patria.

Resp. Conc. maj. Conc. min. Pero neg. cons: Es absolutamente diversa la razón que se tiene con el objeto; pues, en el término no puede dejar de estar presente la potencia, mientras que en la vía no necesariamente está presente.

11.- La bienaventuranza o felicidad consiste en la atracción y posesión completa del bien que da la felicidad por la facultad. Es así que la voluntad por el amor no atrae y posee el bien, que da la felicidad, sino que más bien ella es la arrebatada y poseída.

Ergo esta diversa razón con que se comporta el objeto, no es suficiente para que el acto de amor sea poseedor de la felicidad.

Resp. Dist. maj.: bien representativa, bien afectiva, conc.; precisamente representativa, neg. Contrad. min.; no atrae representativamente, conc.; no atrae - afectivamente, neg.

12.- El sumo bien es un bien inteligible. Es así que el bien inteligible no se adquiere apeteciéndolo, sino solamente entendiéndolo. Luego la atracción por el afecto no es poseedor del SUMO BIEN.

Resp. Dist. maj.: inteligible y al mismo tiempo apetecible conc.; sólo inteligible, neg. Contrad. min.

Notas del A r t í c u l o  I V

1.- St. Tomás, 1 q.26 a.2 c; a. 3 c; q.82 a.3; 1-2- q.3 q.4; Quodlib. 8 q.9 a:19; 3 CG c.26; 4 dist. 49 q.1 a,1; Opusc. 2 c.107; De verit. q.22 a11;

2.- In 1-2 d.11 n.11.

3.- Phil. Mor. n.51-57

4.- Ens. teor. de Derecho natural 1 p.38

5.- Disp. Phil. Mor. 1 n.29.

6.- Ethica p.28-34

7.- Ethica p.39-59

8.- Gloire: DTC 6, 1395-1398

9.- In 4 Sent. d.49 q.3 y 4

10.- Esta opinión suele llamarse "suareziana", no porque fuese primeramente propuesta por él, sino porque él fué quien la expuso y la defendió a la perfección.

11.- In 4 d.49 a.6

12.- In 4 d:49 a.1 q.5

13.- In 1-2 d.1 q.3

14.- In 1-2 q.1 a.4 dub. 1.

15.- De ult. fine. d.7 s.1 n.24-52

16.- Disp. Th., in 1 Sent. d.6 q.12 a.1

17.- Summa Th. p.2 q.4

18.- Ethica, 1. n. 152

19.- Phil. Mor. p.36-38

20.- Ethica n.168

21.- Inst. Juris Nat. 1 p.55

22.- De hom. ult. fine naturali p.26

23.- Suarez. De ult. fine d.7 s.1 n.24-52

24.- Valentia, In 1-2 disp.1 q.3 punto 4

25.- De ult. fine d.7 s.1 n.56

26.-Cf. muy bien a este respecto: Descops, Theo. Nat. 2,214-253. Cf. también la amplísima bibliografía acerca de las diversas opiniones; Ritzler, R., De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem St. Thomae (Roma, 1938); O'Connor, W.R., The eternal quest. Theteaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God. (Nueva York 1947)

En Santo Tomás se encuentra una doble serie de textos: a) Videntur defendere appetitum naturalem in visionem Dei: De verit. q.8; 1 q.12 a.1; 1-2 q.2 a.7; q.3 a.1 y 8; 3 CG c.25-51, 63; Comp. Theol. c.104; b) Videntur e contra illum negare: In 4 d.49 q.1 a 3; Deverit. q.14 a.2; q.22 a.7; q.17; 1 q.12 a.4 y 5; q.23 a.1; q.60 a.1 y 2; 1.62 a.1 y 2; 1-2 q.5 1.5; q.62 a.2; q.114 a.2; 1 CG c.5; 3 CG c.52-53. 148. Así pues, el pensamiento de Santo Tomás está algo dudoso en este asunto.

27.-Contra la opinión de Santo Tomás pueden verse las objeciones y sus soluciones en Ferreti-Orzechowski, Ethica p.52-58; contra la opinión escotista véase Antonio Hiquarum, comentador de Escoto. Cf. Escoto, Opera Omnia ed. Vives v.21 p.100ss. Nosotros proponemos sus objeciones y soluciones en contra de la tercera opinión.

# Artículo V

## El fin último del hombre en la vida presente

Tesis 5. En esta vida no se puede alcanzar la felicidad perfecta (I); por lo cual el fin último de la presente vida consiste en la disposición hacia el último fin de la vida futura (II) por medio de la recta ordenación de sus operaciones (III).

I.p. 102.- Nexo. Sólo nos resta tratar de la cuestión del tiempo en que alcanzaremos la felicidad, y de nuestra compostura en esta vida mortal hacia la bienaventuranza futura. He aquí la materia que se ha de decidir en la presente tesis.

L.G. 103.- Nociones. 1. La felicidad o la bienaventuranza y sus divisiones, especialmente en perfecta e imperfecta, como en la segunda tesis (cf. núms. 39 y 41).

2.- En esta vida. En el actual estado de unión del alma con el cuerpo corruptible.

3.- El fin y sus divisiones como en la primera tesis (cf. nº 24).

104.- Estado de la cuestión. 1. En esta tesis no se trata de si en esta vida puede el hombre alcanzar alguna bienaventuranza, incompleta e imperfecta; la cuestión trata únicamente de la felicidad perfecta, a saber: de aquella que sacie plenamente todo deseo, y excluya desde luego todo mal.

2.- En la segunda parte de la tesis se investigará además si acaso el hombre en esta vida tiene algún fin último diverso del último fin de la otra vida, o sea, cuál es el fin supremo del mismo, que ha de obtener en esta vida.

3.- Finalmente en la tercera parte se examinará, más en concreto, en qué consiste "in génere" ("en general") la preparación del hombre en esta vida, con respecto al fin supremo del mismo. Sin embargo, no se "in concreto" ("en concreto"), de aquello en que haya de consistir aquella recta ordenación de las operaciones, cosa que se hará más adelante.

105.- Opiniones. 1ª. Los materialistas, los positivistas y todos aquellos, que ponen la felicidad o el último fin del hombre en los bienes de esta vida -el número de los cuales es inmenso-, sostienen que el hombre no tiene otro último fin que el que él mismo pueda conseguir en esta vida. También defienden ésto los que niegan la inmortalidad del alma.

2.- Nuestra opinión. Contra éstos y junto con los teístas sostendremos como absolutamente cierta la tesis propuesta.

Se prueba la 1ª parte. La perfecta felicidad no puede lograrse en esta vida.

106.- Por el concepto de felicidad perfecta y por la experiencia.- La felicidad perfecta es el estado en el que se excluye todo mal y se cumple todo deseo. Es así que en esta vida no es posible excluir todo mal, ni satisfacer todo deseo. Luego la perfecta felicidad no se puede lograr en esta vida.

La mayor. Por la definición de felicidad perfecta.

La menor. a) Excluir todo mal: por las múltiples ignorancias por parte del entendimiento por los afectos desordenados y por las concupiscencias por parte de la voluntad; por las innumerables enfermedades y flaquezas, necesidades, po-

ligros, enfermedades y penalidades por parte del cuerpo.

b) Satisfacer todo deseo: por la imperfección con que conocemos y amamos a -Dios y todo lo que se refiere a Dios y a las cosas espirituales; por la inestabilidad de las cosas y de todos los bienes de esta vida y de la misma vida. Pues,todas las cosas son inestables y a lo sumo nos siguen hasta la muerte (1).

2ª parte. El fin último de la presente vida es la disposición a la felicidad.

107.- Por la unidad y por la índole de la naturaleza humana y del fin supremo del hombre.

Diremos que el fin supremo del hombre en esta vida es aquellos que pide la unidad y la índole, tanto de la naturaleza humana como de su último fin. Es así que la unidad y la índole de la naturaleza humana como de su último fin, piden que el fin supremo del hombre en esta vida deba ser la preparación y la disposición para el fin último de la vida futura. Ergo el fin supremo de la vida presente consiste en que el hombre se prepare y se disponga al último fin de la vida futura.

La mayor. Cualquier fin debe responder a la unidad y a la índole de la naturaleza y del fin último de cada una; porque la finalidad de cada cosa se demuestra -por su misma naturaleza propia.

La menor. a) La unidad de la naturaleza y el último fin lo exigen: pues, la unidad de la naturaleza humana exige que no haya sino un solo fin último (cf. nº 74, en la prueba de la tesis 3ª); la unidad del fin último exige que todas las demás cosas se subordinen a él, de lo contrario no habría un fin último (cf. nº 24 en la tesis 1ª), todo lo demás no tiene sino razón de medio con respecto al fin -último absoluto.

b) La índole de la naturaleza humana y el último fin lo exigen: pues, postulan que el fin absolutamente último sea libremente alcanzado por el hombre, lo que no podrá conseguirse sin la adecuada disposición de merecerlo; más, porque en esta vida el hombre no puede conseguir el fin último, por eso ha de prepararse a disponerse para él.

3ª parte. La disposición consiste en la recta ordenación de los actos.

108.- 1. Por la sabiduría y por la santidad divina. Dos son los caminos para la citada disposición, a saber: la recta ordenación de la vida, según las exigencias de la razón, o la vida desordenada en una condescendencia con las pasiones desenfrenadas. Es así que la segunda vía es absurda y contraria a la santidad y sabiduría divina. Ergo, no queda sino sólo el primer camino, o la recta ordenación de de los actos.

109.- 2. Por analogía. Todas las cosas de este mundo visible las dispuso Dios maravillosamente y con orden recto las dirige hacia su fin. Ergo habrá que creer que también dispuso al hombre del mismo modo, y que lo dirige hacia su fin con un orden recto, especialmente cuando el hombre es el fin inmediato y el señor de toda la creación visible.

1.p. 110. Corolarios. 1. Luego la felicidad, a la cual de hecho está destinado el hombre, no la consigue éste de modo absoluto, sino hipotéticamente, esto es, si con sus actos se prepara libremente para ella, de modo correcto. Supuesta, pues, la debida preparación -cosa que está en la mano del hombre-, entonces -ciertamente obtendrá aquélla.

2.- Luego el hombre, por medio de aquellos actos, consigue en esta vida la gloria de Dios y la propia bienaventuranza, pues, ambas cosas se obtienen por el conocimiento y por el amor de Dios.

3.- Luego la principal y la mejor disposición de todas para la bienaventuranza son los actos de conocimiento y de amor de Dios, pues, por medio de ellos nos unimos más a Dios en esta vida.

111.- Escolio. 1. Cómo se encamina subjetivamente el hombre hacia su último fin. En esta vida, en todas sus acciones, tanto buenas como malas, el hombre se encamina a su último fin de modo indeterminado, por lo menos interpretativamente, o sea, hacia una bienaventuranza en común; pues, cualquier cosa que el hombre apetezca siempre lo hace bajo el aspecto de bien; si el bien es perfecto, la felicidad o bienaventuranza será objetiva, más si es imperfecto, será una bienaventuranza incoada, pues, lo incoado se ordena a la consumación.

Pero en todas las acciones honestas el hombre, por lo menos interpretativamente, se dirige hacia el último fin, considerado como determinado, a saber: Dios; - pues, quien se conforme con la naturaleza tiene tal disposición que también quiere conformarse con el autor de ella (2).

112.- El conocimiento y el amor de Dios en esta vida y en la otra. Quizá alguien se pregunte por qué en esta vida el conocimiento y el amor de Dios son insuficientes para la perfecta felidiad, y no en la otra. La diferencia parece clara si se trata de la felicidad sobrenatural, dado que en ella se dan el conocimiento divino intuitivo, y el amor correspondiente, cosa que no sucede en esta vida. Más si se trata de la felicidad natural, la diferencia no aprece tan clara, puesto que en ambos casos solamente se da el conocimiento anstracto, y el amor que corresponde a ese conocimiento.

Las razones son evidente; porque el conocimiento abstracto de esta vida está lleno de imperfecciones, imperfecciones que desaparecerán en la otra vida.

En esta vida, el conocimiento que tenemos de las criaturas, por las cuales ascendemos hasta Dios, es muy imperfecto; en la otra vida será mucho más perfecto,babasado en el conocimiento directo de la sustancia propia del alma y de las demás cosas. En esta vida pronto nos cansamos de la consideración de las cosas divinas; en la otra vida desaparecerá este cansancio. En esta vida estamos rodeados de innumerables miserias de alma y cuerpo, que nos apartan de la consideración del Creador; mas en la otra el alma se hallará desligada de todos estos cuidados y miserias, y se dedicará enteramente a la pura contemplación de Dios.

113.- Objeciones. 1. Si la felicidad solamente pudiera obtenerse en la vida - futura, todos naturalmente desearían morir. Es así que los hombres no solamente no desean morir, sino que, por el contrario, le tienen gran horror a la muerte. Luego la felicidad puede conseguirse en esta vida.

Resp. Dis. maj.: si la muerte sólo implicase la consecución de la felicidad y, desde luego, segura, conc.: si por otra parte implica la descomposición del compuesto humano, y la incierta consecución de la felicidad, ya que ésta está concedida hipotéticamente, neg. Contrad. min.

2.- La felicidad formal consiste esencialmente en el conocimiento y en el amor de Dios. Es así que en esta vida también puede haber conocimiento y amor de Dios. Luego también en esta vida puede obtenerse la felicidad.

Resp. Dist. maj.: En el perfecto conocimiento y en el perfecto amor, conc.;en el amor imperfecto y en el conocimiento imperfecto, neg. Contrad. min.

3.- En la otra vida puede darse la perfecta felicidad, cuando uno conozca a Dios y le ame de modo más perfecto que otro. Es así que si uno ama y conoce más - perfectamente que otro, también con un conocimiento y un amor de Dios imperfectos puede darse la felicidad en la otra vida. Ergo también podrá darse en esta vida;en otras palabras, no se requieren el perfecto conocimiento y amor de Dios para la bienaventuranza perfecta.

Resp. Dist. maj.: de tal modo que aquella diversa participación proceda de parte del objeto de la bienaventuranza, neg.; de parte de la distinta disposición de los participantes, conc. Contrad. min. Perfecta o imperfecta se dice según que sacie o no la capacidad de cada uno.

4.- Bienaventuranza perfecta es aquella que sacia el apetito humano, de modo que no haya ya más que desear. Es así que en esta vida el conocimiento y el amor de Dios sacian ya el apetito de algunos hombres, de tal modo que ya no queda mas que desear racionalmente. Ergo en esta vida puede darse la felicidad perfecta.

Resp. Conc. maj. Dist. min.: incluso con tantas adversidades y miserias con que se encuentran y sin esperanza de la vida futura, neg.; sin aquellas miserias y con una cierta esperanza de vida futura, conc. Dist. pariter cons.

5.- Repuga que el hombre no pueda conseguir su último fin. Es así que si no pudiera obtener la felicidad en esta vida, el hombre no podría conseguir su último - fin. Ergo el hombre debe poder obtener en esta vida su último fin.

Resp. Dist. maj.: ni en esta vida ni en la futura, conc.; solamente en la presente, neg. Contrad. min.

6.- El hombre debe poder conseguir la felicidad, existiendo como existe una tendencia natural hacia ella. Es así que el hombre tiene en la vida presente una tendencia natural hacia ella. Luego debe poder obtenerla en la vida presente.

Resp. Dist. maj.: cuando exista la tendencia natural y la aptitud, conc.; cuando sólo exista la tendencia, más no la aptitud, neg. Contrad. min.

7.- La bienaventuranza es la consecución del Bien supremo, que sacia el apetito. Es así que esto sólo sucede en la vida presente cuando el alma está unida al - cuerpo, porque cuando es separada del mismo lo que apetece es la unión con él. Luego en esta vida existe una tendencia natural y una aptitud para la bienaventuranza.

Resp. Dist. maj.: bien por parte de la cosa apetecible, bien por parte del apetente, conc.; por parte del apetente, subd.: o intensiva o extensivamente, conc.; sólo extensivamente, neg. Contrad. min. El alma sin el cuerpo tiene la misma felicidad por parte del objeto y por parte intensiva del sujeto, que con el cuerpo en la otra vida. Cuando de nuevo se reúna con el cuerpo, la felicidad sólo crece extensivamente, o sea, además del alma, también será el cuerpo el que gozará de ella, por redundancia.

8.- Si la vida honesta fuese la única condición necesaria para conseguir la bienaventuranza, el hombre únicamente debería preocuparse por el orden moral, sin tiner para nada en consideración la prosperidad de su vida. Es así que entonces las ciencias, las artes y similares, que contribuyen a la prosperidad de la vida, deberían ser abandonadas, lo que no puede admitirse. Luego para lograr la bienaventu - ranza no se requiere, como condición necesaria, la vida honesta.

Resp. Dist. maj.: si la vida honesta no pudiera coincidir con la verdadera - prosperidad de la vida, conc.; contrariamente, neg. Contrad. min.

9.- Por la primera tesis tenemos que el hombre debe buscar la gloria de Dios como fin último absoluto. Es así que para buscar la gloria de Dios no basta obrar honestamente. Luego para conseguir su último fin basta la sola vida honesta.

Resp. Dist. maj.: por lo menos implícita y virtualmente, conc.; siempre explícita y actualmente, neg. Contrad. min.

---

(Notas de este artículo)

1.- S. Th. 1-2 q.5 a.3 c; 3 CG c.48.

2.- Cf. Suarez, De ult. fine d.2 s.4; Billuart, De ult. fine. d.1 a.5

## CAPITULO II

### Los actos humanos considerados en su ser físico

114.- El presente capítulo sobre los actos humanos considerados en su ser físico, no lo abordaremos sino de forma escueta. El tratarlo con mayor amplitud corresponde a la Psicología Racional, donde se tiene su lugar propio, al tratarse del apetito racional. También la Teología Moral considera esta materia con algún detenimiento.

A la Filosofía Moral el acto humano, considerado en su ser físico, le incumbe en cuanto que se trata de su propio objeto material, ya que es precisamente el acto humano el que hay que ordenar rectamente.

Entendemos por "acto humano" aquel que procede del hombre de la manera que le es propia a éste, es decir, con libertad y con advertencia de su razón. Por tanto, deben encontrarse en él tres elementos: voluntariedad, libertad y advertencia de la razón. A continuación, vamos a ver en qué consiste cada uno de dichos elementos, y de qué manera concurre para la constitución del acto humano.

## A R T I C U L O I

### Voluntariedad del acto humano

#### § 1. Nociones generales y divisiones

115.- Voluntario: es lo que procede del apetito racional, originado por el conocimiento que del fin tiene el entendimiento.

"Lo que procede", sea acción, sea omisión, sea el efecto de una o de otra, y sea que proceda del apetito, como de su causa, inmediata o mediatamente. Así, el "voluntario" se distingue del "vólito" (querido, deseado), el cual es objeto, pero no efecto de la voluntad.

"Del apetito racional": y así el"voluntario" se distingue del "violento" que procede de un principio extrínseco, a "contrapelo" de la naturaleza del sujeto.

"Por el conocimiento que del fin tiene el entendimiento":para tener el "voluntario" no basta el conocimiento sensitivo. Así, el "voluntario" se distingue: a)- del movimiento natural, como es, por ejemplo, el movimiento vegetativo, pues éste, si bien procede de un principio intrínseco, se da, sin embargo, al margen de todo conocimiento puramente sensitivo, por ejemplo, un repentino movimiento de ira que antecede la deliberación de la razón.

116.- Divisiones del voluntario. El voluntario puede ser:

1. Libre o necesario, en cuanto que procede de la voluntad con plena indiferencia de juicio, o ya determinada en algún sentido.

2. Elícito o imperado, si procede inmediatamente de la voluntad, como de su causa, o procede de otras facultades a través del imperio de la voluntad.

3. Perfecto o imperfecto, según que proceda de la voluntad con pleno conocimiento y pleno consentimiento, o con conocimiento o consentimiento imperfectos.

4. "In se" ("en sí mismo") o "in alio" ("en otro"), si la voluntad lo tiene por objeto material inmediato, o lo quier sólo "in alio" ("en otro") al cual se halla ligado como a su propia causa, y que es lo que la voluntad quiere de modo inmediato. Algunos autores llaman al voluntadio"in alio", "voluntario indirecto".

5. Positivo o negativo, si procede de la voluntad por la posición del acto, o por la libre suspensión del mismo.

6. Actual: el que depende de la voluntad en cuanto que en él influya actual y formalmente. Virtual: el que depende de la voluntad en virtud de un acto puesto con anterioridad y continúa influyendo en la acción, de alguna manera. Habitual: el que depende de la voluntad, que se ha pronunciado en su respecto y que no ha sido retractada, pero que ya no ejerce influjo alguno en su acción. Interpretativo: el que dependería (en condicional) de la voluntad, habida cuenta de la dispo-

sición conocida de la misma, siempre y cuando la razón pensase acerca de él, o cayera en la cuenta.

7. "Simplíciter" ("sin más"): el que "hic et nuc" ("aquí y ahora"), la voluntad quiere, de hechos y en forma eficaz, pero no sin repugnancia; es decir, lo quiere sólo para evitar un mal que, de otro modo, resultaría inevitable. "Secundum quid" ("según un aspecto"): es el que la voluntad "hic et nuc", de hecho no quiere; si bien actualmente se sienta inclinada hacia él, y lo querría, sin duda alguna, si las circunstancias fuesen distintas.

8. Explícito: es aquel con el cual queremos algo que ha sido pensado y conocido en sí mismo y con toda claridad. Implícito: es el que queda incluído en otro más general, querido por la voluntad.

9. Absoluto: es el que, de modo explícito o implícito contiene la revocación de cualquier otro acto de la voluntad que hubiera podido existir con anterioridad y que a éste último se opusiera. Relativo: es el que no queda revocado del modo anterior.

10. Expreso: al que se expresa mediante palabras u otros modos aptos para indicar el consentimiento. Tácito: el que se piensa que tiene lugar, aunque no exista ningún signo de los anteriores, pero se deduce de algún hecho, o de su omisión, ponderadas las circunstancias.

117.- Involuntario. En general, se dice que es aquel que no procede de la voluntad. Puede ser:

1. "Simpliciter" que, de hecho, "hic et nuc" no es querido por la voluntad, aunque, por lo demás, no deje de agradarle. De ordinario, coincide con el "voluntario secundum quid".

"Secundum quid": es el que, de hecho, quiere la voluntad, aunque no lo querría (en condicional), si las circunstancias fueran otras. Suele coincidir con el "voluntario simpliciter".

2. Privativo.- afirma la no existencia de acto voluntario en un sujeto capaz de poder un acto voluntario de signo opuesto; viene a ser lo mismo que "no-voluntario". Positivo, es el que se hace a pesar de la repugnancia positiva de la voluntad. Bien lo podemos llamar propiamente "involuntario", ya que no sólo no depende para nada de la voluntad, sino que incluso se opone a su misma inclinación.

## § 2. El voluntario "in alio"

### 118.- Requisitos para que a alguien se le pueda imputar el "voluntario in alio"

Vamos a examinar a continuación cuándo puede ser imputable al agente -como a su causa- un efecto que procede de alguna acción de aquél, por más que no haya sido querido "in se" lo que hemos llamado "voluntario in alio". La cuestión se plantea, en realidad, a propósito de la secuela de algún efecto malo, toda vez que un efecto bueno únicamente es imputable a su agente cuando es "voluntario in se".

En consecuencia, para que a alguien le sea imputable un efecto malo, como "voluntario in alio" hace falta:

1.- Si se trata de una causa "per se":

a) Causa voluntaria: esto es, que el agente hubiera podido no poner la causa, o quitar la que estaba puesta.

b) Provisión suficiente: o que el agente hubiera podido prever el efecto, al menos en confuso.

2.- Si se trata de una causa "per accidens". además de las dos condiciones indicadas en el número anterior, se requiere:

Obligación de evitar la causa, para que no se siga tal efecto; pues, si tal obligación no existe, el efecto aquel no procede de la voluntad ni física ni moralmente.

Ahora bien, cuando hay obligación de evitar para que no se siga un efecto malo, éste ya tiene que ser considerado "voluntario in alio", pues en tal caso hay que estimar que el efecto y su causa tienen la condición de un objeto único, que la voluntad no tiene más remedio que evitar.

119.- Condiciones en que el efecto no es imputable: Un efecto malo que se sigue de una acción, no se la pueda imputar al sujeto, si:

1. La acción es en sí misma honesta, o al menos, indiferente.

2. El efecto bueno y el malo han de seguirse de la misma forma inmediata. Pues si el afecto malo fuera un simple medio para lograr el bueno, toda la acción quedaría viciada y sería ilícita, ya que no es lícito hacer el mal para conseguir el bien.

3. Existe una razón proporcionadamente grave para permitir el efecto malo. Si tal razón no existiera, la caridad nos obligaría a evitar los males y a impedir los daños del prójimo, siempre y cuando lo podamos hacer sin grave incomodidad.

## § 3. El "voluntario elícito"

120.- Elícito se dice el acto que procede de la voluntad inmediatamente, encontrando en la misma su consumación.

Imperado es aquel cuyo motor principal es la voluntad, si bien el principio elícitivo y subjetivo con las demás potencias, puestas en ejercicio y aplicadas por la voluntad, ya se trate de las potencias internas (acto imperativo interno), ya de las potencias externas (imperado externo).

121.- El "imperio" de la voluntad.

a) Naturaleza.- Según Suarez, se trata de un acto eficaz de la voluntad con el cual ésta mueve las demás potencias a sus actos respectivos. Por tanto, formalmente es un acto de la voluntad. Otros, en cambio, consideran que se trata de una intimación de la voluntad absoluta, que se hace a las restantes potencias; por lo que formalmente, es un acto del entendimiento.

122.- b) Modo de realizarse.- De dos formas puede ser el "imperio" de la voluntad: 1) absoluto, o "despótico"; 2) no-absoluto, o "político", según que las otras potencias puedan o no ofrecer resistencia. La voluntad ejerce su "imperio".

1.- En forma "despótica". Sobre sí misma -a si misma no se puede resistir-, y sobre el poder motor de los miembros exteriores, pues estos últimos la voluntad puede moverlos a su arbitrio, a menos que exista algún impedimento físico.

2.- En forma "política": sobre el entendimiento, la imaginación, la memoria y el apetito sensitivo, pues estas facultades -según lo atestigua la experiencia- aunque se hallan sometidas al imperio de la voluntad, sin embargo, le pueden ofrecer resistencia.

3:- En forma indirecta solamente: sobre las potencias vegetativas, sobre los sentidos externos y el correspondiente sentido interno; efectivamente, no está en la mano del hombre al no alimentarse; si toma alimento, si bien puede tomarlo o no, y por tanto, favorecer u obstaculizar a la facultad nutritiva. Tampoco depende del imperio de la voluntad el ser o no un objeto determinado, si se llevan los ojos abiertos, aunque lo que sí puede hacer la voluntad es apartar los ojos, o bien quitar los objetos de la vista.

123.- Serie de actos a distinguir en el acto humano.

A un acto humano, cuando se pone de manera prudente y no precipitada, concurren los siguientes actos, aunque el mismo agente apenas los note, ya que se realizan en forma punto menos que instantánea, sucediéndose el uno al otro:

Por parte del entendimiento: Simple aprehensión, juicio sobre la bondad y la conveniencia, deliberación acerca de los medios, juicio ponderativo de los medios que son aptos, e intimación de estos medios a las restantes potencias.

Por parte de la voluntad: Simple volición, intención que se dirige hacia los medios, consentimiento o aprobación de los medios, selección eficaz de los medios, uso activo o aplicación de las potencias, posesión del fin en que se descansa la voluntad.

Por parte de las potencias ejecutivas: Uso pasivo.

# A R T I C U L O II

## La libertad del acto humano

124.- Libertad física.- Definición: Es la diferencia activa del agente en virtud de la cual y, supuestos todos los requisitos para la actuación, dicho agente puede actuar o no.

1. Indiferencia: por la que queda excluída la determinación de la voluntad a un objetivo dado.

2. Activa: la indiferencia puede ser de dos clases: pasiva, o capacidad de recibir más de una entidad o realidad; activa, o capacidad de llevar a cabo más de una acción. Es ésta última la que se requiere para que haya libertad.

3. Supuestos todos los requisitos para la actuación: pues, en caso de que alguno faltase, la omisión del acto deberá atribuirse a la "importancia", no a la"libertad".

4. Puede actuar o puede no actuar: en efecto, si una persona no puede abstenerse de llevar a cabo la acción, ésta ya no es libre, sino necesaria.

125.- División: Tres clases hay de libertad física:

1. Libertad "de contradicción" (o "de ejercicio"). Si la voluntad puede poner o no poner el acto; por ejemplo, amar o no amar a Dios.

2. Libertad "de contrariedad" cuando la voluntad puede poner el acto o su opuesto; por ejemplo, amar a Dios u odiarlo.

3. Libertad "de especificación": si la voluntad puede realizar un acto u otro perteneciente a una especie diferente; por ejemplo, amar a Dios o caminar.

Afirmamos que la libertad se salva de modo suficiente en la "libertad de contradicción", puesto que con ella queda a salvo el dominio del acto, por parte de la voluntad.

126.- Existencia. La suponemos ya probada, por multitud de capítulos, en la Psicología, y no vamos a repetir los argumentos. Estos brevemente se reducen a la naturaleza misma del entendimiento y de la voluntad (a partir de la universalidad del conocimiento y del apetito); al testimonio de la conciencia; el consenso universal del género humano; los absurdos, por último, que se seguirían de uno existir la libertad.

127.- Extensión.

a) Respecto del bien infinito, que es Dios, conocido con perfección en la otra vida, la voluntad no tendrá libertad, ya que no podrá percibir razón de mal, ni en el objeto, ni en el acto. Por ello, la voluntad amará a Dios necesariamente.

b) Respecto del bien en común, así como respecto de la felicidad y de los medios que el entendimiento ve con claridad relacionados con ella, la voluntad se ve determinada en cuanto a la especificación, no en cuanto al ejercicio; goza, pues, únicamente de libertad de contradicción.

c) Acerca del bien infinito, que es Dios, el hombre es libre en esta vida, por dondequiera que lo consideremos; en efecto, aun cuando Dios sea en sí mismo un bien incomparablemente mayor que la felicidad en común, sin embargo, no se nos representa con evidencia como tal.

d) Acerca de todos los bienes finitos particulares: el hombre en esta vida es libre por completo. Tales bienes ni constituyen la felicidad, ni tampoco los percibe el entendimiento en conexión necesaria con la felicidad.

## A R T I C U L O   I I I

### El conocimiento del acto humano

128.- El conocimiento. Definición, es una semejanza vital e intencional del objeto.

a) Vital: puesto que es un acto inmanente que representa algo al mismo sujeto.
b) Intencional, pues la semejanza en cuestión no es natural.
c) Semejanza: es una "especie" o "forma" de otra realidad.

129.- División: a) Sensitiva: es el que procede de las potencias orgánicas o sentidos. b) Intelectivo: que procede del entendimiento.

130.- Requisitos del acto humano. Es cosa cierta que no es suficiente el conocimiento sensitivo, sino que se necesita el conocimiento intelectual, pues las potencias apetitivas y conocitivas correspondientes deben ser del mismo orden.

Ahora bien el conocimiento intelectual puede darse a nivel de "simple aprehensión" o de "juicio" ¿cuál de estas dos formas de conocimiento se requiere para el acto humano?.

Brevemente podemos responder en los términos siguientes: a) Una "simple aprehensión" que no sea "persuasiva", es decir, que no muestre la convivencia o no-convivencia del objeto, no basta, y no sólo para tener un acto humano, sino tampoco para mover de algún modo la voluntad, como quiera que la voluntad no puede inclinarse hacia aquello que desconoce si es bueno o malo. b) La "simple aprehensión", si es "persuasiva", es decir, si muestra la conveniencia o no-conveniencia del objeto, basta para que algunos efectos de la no voluntad, si bien ineficaces e imperfectos. c) Para un acto que sea perfectamente "humano", como quiera que implica la elección más apropiada de los medios, se requiere el "jucio", y además, el "juicio práctico" acerca de la bondad del objeto.

---

## A R T I C U L O   IV

### Los impedimentos del acto humano

131.- En cualquiera de los colonentes del acto humano (libertad, advertencia, voluntariedad), éste puede influir múltiples influjos; principalmente, por parte de las pasiones, entre las cuales las hay que modifican especialmente la voluntariedad del acto (el "mismo"), las hay que intervienen más bien en su libertad o indiferencia de juicio (la "concupiscencia"); otras modifican, a la vez, la voluntariedad y la indiferencia de juicio (la "violencia"); y algunas influyen solamente en el conocimiento (tal es el caso de la "ignorancia").

#### 1. Las pasiones, en general

132.- La pasión. Definición: es un movimiento del apetito sensitivo, que procede de la imaginación, sea del bien, sea del mal, y que produce alguna mutación en el cuerpo.

a) Un movimiento: La pasión afecta no a la facultad misma, ni al hábito, sino únicamente a un acto determinado, o serie de actos; si bien, a veces las mismas tensiones viciosas reciben el nombre de "pasiones".

b) Del apetito sensitivo: el principio que da origen a las pasiones es la voluntad apetitiva sensitiva.

c) Que procede de la imaginación, sea del bien, sea del mal: El principio motor es, en este caso, la imagin ación o fantasía, que es un sentido interno aprehensivo.

d) Y que produce alguna mutación en el cuerpo: tal mutación es efecto de las pasiones.

-Así que dos elementos se incluyen, en sentido estricto, en cualquier pasión: 1) el movimiento del ánimo, que es el elemento "quasi-formal" de las pasiones: 2) la mutación del cuerpo, que es, por su parte, el elemto "quasi-material". Si el primero está ausente, la pasión será puramente "corporal", pero no "animal"; si,en cambio, falta el segundo, tendremos un "movimiento del ánimo", pero no una "pasión"propiamente dicha.

133.- Origen de las pasiones: la causa inmediata que las produce es el mismo apetito sensitivo; pero las causas existentes, u ocasionales, pueden ser varias, a saber: la misma voluntad, los hábitos ya adquiridos, las inclinaciones o teorías hereditarias, de educación, el trato con los demás, la complexión interna, el propio temperamento, la edad, el sexo, el clima, los apetitos externos, por supuesto que el mismo Dios, los angeles.. y para qué seguir.

134.- Géneros de personas: unas son concupiscibiles, otras insensibles, según que el apetito del que proceda sea, correspondientemente, al concupiscibile o el irascible, es decir, según que tengan por objeto el bien o el mal "simplíciter", o "arduo".

Santo Tomás, enumera once pasiones "simples" o elementales", que se pueden ver en el esquema adjunto.

Esquema de las pasiones elementales

A) Pasiones concupiscibiles

| Nombre | Tiene por objeto | Se opone |
|---|---|---|
| 1) Amor | el bien | al odio |
| 2) Deseo | el bien ausente | a la fuga |
| 3) Gozo | el bien presente | a la tristeza |
| 4) Odio | el mal | al amor |
| 5) Fuga u horror | el mal ausente | al deseo |
| 6) La tristeza | el mal presente | al gozo |

B) Pasiones irascibles

| Nombre | Tiene por objeto | Se opone |
|---|---|---|
| 1) esperanza | el bien arduo, posible de conseguir. | a la desesperación |
| 2) desesperación | el bien arduo, imposible de conseguir. | a la esperanza |
| 3) temor o miedo | la huida del mal arduo | a la audacia |
| 4) audacia | la superación del mal arduo | al temor o miedo |
| 5) ira | el mal auduo presente | (no tiene) |

135.- La moralidad: Consideradas, de modo absoluto, las pasiones, según su propia entidad ("secundum se"), no son buenas ni malas, puesto que no entran a formar parte de ellas ni la libertad, ni la razón: no son otra cosa más que movimientos del apetito sensitivo. Ahora bien, si se consideran bajo el imperio de la voluntad, lo que las transforma en "racionales por participación", entonces pueden ser buenas o malas, según que se conformen o no al dictamen de la razón.

136.- Influjo de las pasiones en la voluntad: Las pasiones mueven la voluntad a través de la imaginación o fantasía. Una vez que el alma, según la parte sensitiva, se halla inclinada al objeto de la pasión, la misma voluntad es arrastrada con facilidad a abrazar libremente el objeto de la pasión. Sin embargo, las pasiones no

determinan la voluntad a una parte, pues la voluntad, en verdad, domina las pasiones y puede abrazar o rechazar el objeto de las mismas.

-Alguna vez, las pasiones, por su especial vehemencia, llegan a perturbar el uso de la razón; en tal caso el consentimiento o el disentimiento de la voluntad no serían verdaderamente racionales, y por tanto, imputables al sujeto.

## § 2. Las pasiones, en especial

### A. El miedo y su influjo en el acto humano.

137.- El miedo: es una especie de temblor de la mente, debido a un mal que ha de sobrevenir con probabilidad.

División: 1. En razón del agente: a) Intrínseco: si procede de una causa que obra por necesidad, ya sea intrínseca o extrínseca. b) Extrínseca: si es una causa libre la que lo infunde.

2. En razón de la intensidad: a) Inmoderado: si se apodera del hombre hasta el punto de privarle del uso de razón; en tal caso, hace desaparecer por completo el "voluntario"; b) Moderado: si no impide el uso de razón. A su vez puede ser: Absolutamente grave: si el mal que se teme es notable y ha de sobrevenir con certeza o gran probabilidad; p.e., la muerte, una mutilación, una grave infamia...; Relativamente grave: si el mal que se teme, aunque sea de escasa entidad en sí mismo,sin embargo para una determinada persona, habida cuenta de las circunstancias, ha de estimarse como grave; p.e., para los niños, para algunas mujeres; Leve: si el mal que se teme es leve, o no es probable que sobrevenga. El "temor reverencial", la mayoría de las veces cabe reducirlo al temor grave.

138.- Su influjo en el acto humano. 1. El miedo inmoderato influye en la acción de tal manera que anula en ella, por completo, el "voluntario".

2. El miedo moderato influye ciertamente, pero de forma que la acción realizada por causa únicamente de él, debe reconocerse voluntaria "simpliciter", pues se realiza a consecuencia de un juicio previo de la razón, eligiéndole a causa del bien, al que se opone el mal que va a sobrevenir; sin embargo, la mayoría de las veces, la acción es involuntaria "secundum quid", pues aquello que se hace únicamente por miedo, suele ser contra la natural inclinación de la voluntad, que no lo abrazaría de no aparecer necesario para evitar un mal inminente, que va a sobrevenir. En este caso, si bien no anula el "voluntario", sí que lo disminuye.

### B. La concupiscencia y su influjo en el acto humano.

139.- La concupiscencia: es cualquier movimiento del apetito sensitivo, que tiende hacia algún bien sensible. No hay que confundirla con el incentivo de las vulgarmente llamadas "concupiscencias", y que permanece en el hombre a consecuencia del pecado original.

140.- División: 1. Con relación a la voluntad: a) No voluntaria: si el movimiento en cuestión surge espontáneamente en el apetito sensitivo, ya sea debido a la complexión del cuerpo, ya lo sea a cualquier otra causa fortuíta. Este movimiento suele llamarse "movimiento 'primo-primus". b) Voluntaria: cuando el movimiento sigue al consentimiento de la voluntad. Y esto puede ocurrir de dos maneras: directamente voluntaría, cuando el movimiento viene provocado a posta, o se le presta el consentimiento si apareciere por cualquier causa. Indirectamente voluntaria, cuando el movimiento surge por la repercusión que ejercen èn el apetito sensitivo los mismos actos intensos de la voluntad, o cuando dicho movimiento hace su aparición al margen de la intención, pero por alguna causa que se ha puesto con plena libertad, e incluso con la previsión de que el movimiento puede seguirse de ella.

2. Con relación a la obra a que se refiere: a) Concupiscencia antecedente: es aquel movimiento que exita la voluntad con vistas a realizar un acto determinado; b) Concomitante: es el movimiento que sobreviene a la voluntad, que ya está deter-

minada a obrar, por otros motivos; c) Consecuente: es el movimiento que viene tras el acto de la voluntad, ya sea que se excite a propósito, ya sea que proceda por simple redundancia o repercusión.

141.- Su influjo en el acto humano: 1. La concupiscencia antecedente: a) De ordinario, disminuye la libertad, al disminuir la indiferencia del juicio. Alguna vez, la libertad puede desaparecer por completo, y esto no "per se", sino "per accidens", si la pasión llega a ser tan intensa que anula totalmente el uso de razón, pues donde no existe conocimiento intelectual, no hay tampoco libertad.

b) Causa el "voluntario" y acrecienta la intensidad del mismo; pues la voluntad se ve más solicitada a poner el acto, con concupiscencia que sin ella.

2. La concupiscencia concomitante no influye para nada ni en la voluntad ni en la libertad, puesto que sobreviene a la voluntad que ya está determinada a actuar.

3. La concupiscencia consecuente no aumenta ni disminuye la voluntariedad ni la libertad, en cuanto que es efecto, del "voluntario" libre. Con todo, la "concupiscencia consecuente", que lo es respecto de un acto, puede transformarse en "antecedente" respecto de otro que venga a continuación.

## § 3. La violencia física y su influjo en el acto humano

142.- La violencia física: es una moción y procede de un principio extrínseco, con positiva resistencia de aquel que la padece.

1. Una moción que procede de un principio extrínseco: para que un acto sea violento, la moción que a él se dirige, debe provenirle de algo que se halla fuera del agente. Así, el movimiento del apetito sensitivo no se considera violento, por más que la voluntad le ofrezca resistencia, puesto que no procede de un principio extrínseco.

2. Con positiva resistencia de aquel que la padece: La voluntad del paciente, en efecto, debe resistir, no sólo interna, sino también externamente en la medida de sus fuerzas. Así, un acto que proviene de algún principio extrínseco al agente, desde el momento que la voluntad lo consiente, o no le ofrece resistencia en la medida de sus fuerzas, no es "violento" en sentido estricto; todo lo más en sentido lato, o "secundum quid".

143.- Actos en los que influye. a) -No influye en los actos elícitos: pues repugna que la voluntad se inclina a un acto determinado, y a la vez se oponga al mismo.

b) Puede influir en los actos imperados, y ello de dos maneras: pues los actos propios de las demás facultades, que son imperados por la voluntad, pueden verse impedidos por la fuerza física ; o, por el contrario, las otras facultades pueden ser aplicadas a los actos que les son propios por una fuerza física, contra el dictamen de la voluntad.

144.- Su influjo en el acto humano. a) La violencia estricta, o absoluta, produce un "involuntario" positivo, pues aquello que se hace de esta manera, no procede de la voluntad, y además, se opone a la inclinación natural de la misma.

b) La violencia lata, o "secundum quid", no suprime el "voluntario". Pues, al no ofrecer la voluntad toda la resistencia que puede y que debe, ello es debido a que la acción de alguna forma le resulta agradable. Sin embargo, disminuye la voluntariedad, pues, al obrar la voluntad a la fuerza -de otro modo no obraría-, no cabe duda de que obra con un afecto menor. Por ello, cuanto menor es la violencia, más fácil es la resistencia y mayor la voluntariedad, y al revés ocurre con todo.

## § 4. La ignorancia y su influjo en el acto humano

145.- La ignorancia: equivale a carencia de ciencia. Según la clase de ciencia de que uno carece, así será la ignorancia; a) privativa, en la cual se da la privación propiamente dicha de la ciencia que debería tenerse; b) negativa (="rescientia", en latín; término que no tiene equivalente en las lenguas modernas), o simple

privación de la ciencia; c) positiva (=error), o juicio que aprueba, lo que es falso como si fuera verdadero.

La diferencia de la inadvertencia, que es la carencia del conocimiento actual, en aquel que conoce habitualmente la cosa (=olvido).

146.- División. 1. Por razón del objeto: a) Ignorancia de derechos: si lo que se ignora es la ley, la actual obligación de la misma, o si un acto determinado está contemplado por tal ley; se refiere, por tanto a la ley. b) Ignorancia de hecho: cuando lo que se ignora es la sustancia misma o una circunstancias de la realidad misma, y así, el que ignora que el contacto con una persona carente de razón es inválido, tiene "ignorancia de derecho", mientras que otro que ignora que la persona en cuestión, con la cual establece un contacto, carece de razón, tiene "ignorancia de hecho".

2. Por razón del efecto. a) Ignorancia antecedente si la ignorancia es verdadera causa de la acción, en cuanto suprime el conocimiento, que, en caso de existir, implicaría que la acción no se llevara a cabo. b) Ignorancia concomitante: si la ignorancia está de algún modo ligada a la acción, pero no influye en ella debido a que el agente tiene ya tal disposición, que, asun sin la ignorancia en cuestión, obraría de la misma manera.

3. Por razón del sujeto: a) Ignorancia vencible, o voluntaria, si ha podido salirse de ella mediante una diligencia moral; b) Invencible, o involuntaria, si no ha sido posible salir de ella mediante el empleo de la diligencia moral. Para que haya diligencia moral no hace falta que se empleen todos los medios posibles, lo cual supondría una carga insoportable, sino que basta un modo que hay que definir, no conforme a las leyes matemáticas, sino de acuerdo con un juicio moral la que suelen exigir de los demás. Depende, pues, de la gravedad del asunto, así como de la condición de las personas.

La "ignorancia vencible" puede ser culpable de dos maneras: a) directamente, si alguién la procura directamente con ánimo de no apartarse de un pecado, en caso de salir de ella; o para pecar con mayor libertad y sin remordimiento alguno, o en último lugar, por puro desprecio de la ley; b) indirectamente, cuando procede de alguna causa voluntaria. -A su vez, ésta puede ser de dos clases: o la negligencia voluntaria en poner los medios para adquirir la ciencia ("ignorancia de negligencia"); o el no apartar los obstáculos que puedan impedir el uso de la ciencia ya adquirida ("ignorancia de elección"). La ignorancia de negligencia puede ser también: "crasa", si la negligencia no puede ser mayor, de suerte que no se ponga ningún medio, o casi ninguno, para averiguar la verdad; "simplemente tal", si la negligencia es común, es decir: se emplea alguna diligencia, pero no resulta suficiente; "estrictamente tal", si la negligencia fué a todas luces leve.

147.- Influjo de la ignorancia en el "voluntario". 1. Cualquier especie de ignorancia suprime el "voluntario" directo, en cuanto que la voluntad no puede tender directamente a un objeto desconocido.

2. La ignorancia invencible suprime, además, el "voluntario" indirecto, puesto que éste exige, como ya se ha dicho, una causa libre, asícomo la previsión del efecto que puede seguirse; ahora bien, tanto lo uno como lo otro no se da en el caso de la ignorancia invencible, sea antecedente, sea concomitante.

3. La ignorancia venci le no suprime el "voluntario" indirecto; en efecto, si es antecedente, es causa de la obra, y además, causa libre; si es concomitante, no se puede decir que sea causa de la obra; sin embargo, el agente está obligado a salir de ella para evitar el acto, y deja de hacerlo, de forma plenamente voluntaria.

4. La ignorancia vencible disminuye el "voluntario", pues el "voluntario in causa" ("en la causa") es más imperfecto que el "voluntario in se" ("en sí mismo").

# C A P I T U L O  I I I

## El acto humano considerado en su ser moral

## A R T I C U L O  I

## La noción de "moralidad" y sus requisitos

Tesis 6.- Los elementos necesarios del acto moral, considerado en su generalidad, son: voluntariedad del acto, libertad del mismo y advertencia de la razón a la honestidad o deshonestidad del objeto a que dicho acto se refiere.

148.- Prenotandos. Los actos humanos pueden considerarse según su ser físico y según su ser moral. La primera consideración entra de lleno en el objeto material de la Filosofía Moral, la segunda, pertenece al objeto formal de la misma. En el capítulo precedente, hemos tratado ya de los actos humanos considerados según su ser físico; queda ahora que lo hagamos según su ser moral.

149.- Orden que ha de seguirse. La cuestión relativa a la moral será abordada por nosotros en los siguientes artículos: primeramente trataremos de la moralidad en general, determinando su noción y elementos que se requieren (art. 1); una vez establecida la diferencia esencial e intrínseca que existe entre los diversos actos humanos (art. 2), examinaremos la norma de moralidad, defendiendo, ante todo, la norma que consideramos recta, para pasar luego a rechazas otras normas que se proponen, por ser menos rectas, o por ser sencillamente erróneas, sin dejar de tomar en consideración, de una manera especial, las normas defendidas por algunos - autores heterodoxos (art. 3); en los artículos siguientes consideraremos las diferentes especies de moralidad, así como la bondad (art. 4), la malicia (art. 5) y la indiferencia (art. 6) de los actos internos; por último, diremos unas palabras acerca de la moralidad de los actos externos (art. 7).

160.- Importancia de la cuestión. Es de la mayor importancia en esta cuestión el determinar, de forma clara y nítida, la noción y los requisitos necesarios de la moralidad. Para conseguir lo cual, vamos a examinar la noción vulgar por todos admitida cuando se habla de moralidad. En el escolio haremos referencia a una cuestión un tanto sutil, no raraz veces controvertida, que es la esencia de la moralidad.

La cuestión que ahora nos interesa es capital en la Filosofía Moral, toda vez que de ella depende tanto la responsabilidad como la imputabilidad de las acciones.

La existencia de los actos morales es algo tan patente que no necesita pruebas; es evidente por el modo común que todos tienen de hablar. Por el momento sólo pretendemos ver qué es lo que los hombres entienden por moralidad, cuando de ella hablan.

151.- Nociones. Moralidad. 1. En sentido etimológico, es lo mismo que aquello que dice referente a las costumbres. El término costumbre puede tomarse en varios sentidos:

a) En sentido amplio: Significa una inclinación natural por la cual un ser cualquiera se siente movido a realizar los mismos actos. En este sentido, a los ,osmos animales irracionales se les atribuyen costumbres, y así se habla con frecuencia de las costumbres de las abejas, de los gorriones, etc.

b) En sentido más restringido: La costumbre se predica solamente de los seres libres. Dentro de este sentido, costumbre puede tomarse de tres maneras:

1) Por la frecuencia con que el agente realiza los actos, y que procede de su libre determinación (=costumbre en sentido estricto).

2) Por la inclinación habitual que llega a adquirirse a través de la misma frecuencia (=hábito).

3) Por los mismos actos libres, aún cuando hayan sido realizados una sola vez, ya que, si se repiten con frecuencia, pueden producir un hábito o una costumbre(en el sentido expuesto en 1).

2. En sentido vulgar: es la cualidad inherente a los actos humanos por lo cual éstos pueden considerarse dignos de alabanza o de reproche. En esta noción tan general, puede decirse que todos están de acuerdo.

152.- El acto considerado en general. El acto moral puede considerarse: a) En general, en cuanto que implica únicamente el que sea imputble a su agente, ya sea en su alabanza, ya en su reproche, sin que afirmemos en concreto, si, en verdad, es digno de alabanza o de reproche; esta razón genérica ha de encontrarse en todo acto moral; b) En especial, es decir, en cuanto que, en concreto, el acto es digno de alabanza o de reproche, así pues, el acto será bueno, malo o indiferente; esta razón específica será diferente en cada una de las especies de actos morales.

153.- Elemento necesario: es aquél que se requiere para alguna cosa de tal manera que, sin él, la cosa en cuestión no puede tenerse. Algo puede ser necesario: a) como constitutivo esencial; b) como condición "sine qua non"; c) como propiedad necesaria. Si, pues, en una cosa falta alguno de los elementos necesarios, no podremos tenerla.

154.- Voluntariedad del acto: es la efectiva procedencia de un acto, del apetito racional, bajo el conocimiento intelectual del fin (n. 115 ss.)

155.- Libertad del acto: es la indiferencia activa del agente, según la cual, aun dados todos los requisitos para obrar, aquél, sin embargo, puede igualmente obrar o no (n. 125 ss.)

156.- Advertencia de la razón: es decir, el conocimiento intelectual que dirige a la voluntad en la operación, y que debe versar precisamente acerca de la honestidad o deshonestidad del objeto, o sea, acerca de la conveniencia o disconveniencia del objeto del acto con el mismo agente (n. 128 ss.)

157.- Estado de la cuestión: 1. Nos preguntamos por los elementos que son necesarios para la moralidad en general. Suponemos, por tanto, que una cosa es la moralidad del acto, y otra la bondad o malicia del mismo, pues dicha "moralidad", en cuanto razón genérica, debe hallarse tanto en el acto bueno como en el malo. Por eso, en esta cuestión debemos prescindir de la forma ordinaria de hablar, ya que, según ella, "acto moral" equivale a "acto moralmente bueno".

2. Nos preguntamos también por los elementos necesario, de cualquier manera, para el acto moral, de suerte que, con ellos tengamos acto moral, y sin ellos, no lo tengamos.

3. El acto moral puede ser considerado como un acto complejo, en el que hay que considerar, a su vez, su ser natural, o sustancia del acto, que es como su ser material, y su ser moral. Lo que pretendemos ver ahora es lo que ha de tener un acto para que podamos llamarlo moral.

158.- Opiniones. Tratándose de una cosa tan clara, no se da, ni puede darse diversidad.

159.- Prueba de la tesis. Por el mismo sentido común. Los hombres todos, sin excepción, juzgan que, para que se dé un acto moral, se requieren, en todo caso, voluntariedad del acto, libertad, y advertencia de la razón a la honestidad o deshonestidad del objeto. Luego, estas tres cosas son los elementos necesarios para el acto moral.

Antecedentes.- 1. Voluntariedad: Si alguién, en verdad, realiza una acción cualquiera, obligado por la violencia, nadie le va a alabar ni a reprochar por tal acción, ya que una acción, que ha sido obligada, ya no es propia del agente.

2. Libertad física: pues un acto cualquier, por más que sea voluntario y aun querido por la voluntad, nunca será objeto de alabanza ni de reproche para su agente, si éste lo ha obrado sin poder abstenerse de ello, por carecer de indiferencia de juicio.

3. Advertencia de la razón a la conveniencia o disconveniencia del acto con rl agente. Así, nadie es alabado ni reprochado por un acto cuya bondad o malicia ignoraba, con ignorancia invencible, por más que gozara, al poner el acto, de plena libertad y pleno ejercicio de su facultad intelectiva.

160.- Corolario.- 1. Cómo se predica la moralidad. El nombre de "moralidad" se predica tanto en sentido propio como en sentido análogo:

a) Propiamente, sólo de los actos humanos, con la particularidad que, de los actos elícitos, se predica de modo primario y formal, mientras que de los imperados se predica de modo secundario y por denominación extrínseca, con dependencia de la voluntad. La rqazón es porque la libertad corresponde, primaria y formalmente, sólo a los actos elícitos, en cuanto a los actos restantes, no les corresponde más que secundariamente y por participación, en cuanto que están imperados por la voluntad.

b) Por analogía se predica de todo cuanto dice relación a los actos morales, ya sea como causa eficiente -como acontece con la voluntad y los hábitos morales-, ya sea como causa ejemplar -como es el caso de la ley-, ya sea como término -y ésto es lo que sucede con los actos morales-, ya sea, en fin, de cualquier otra manera. Por ello, esta parte de la Filosofía recibe también el nombre de "Filosofía Moral", puesto que trata de los actos morales.

161.- 2. La razón de la moralidad es genérica. Todos los actos morales por más que difieran específicamente en cuanto a la moralidad, sin embargo no difieren en aquella razón genérica por la que se consuma la moralidad; pues del mismo modo se dan la libertad y la advertencia del entendimiento en los actos buenos y en los malos.

162.- 3. La moralidad es algo personal. Así, pues, las sociedades y las personas morales no pueden ser sujeto de la moralidad, en cuanto que carecen de libertad y de advertencia del entendimiento; sino que sujeto de la moralidad debe ser, en todo caso, alguna persona física.

163.- 4. Orden moral total. Está formado por la totalidad de las cosas o entidades que, de alguna manera, se consideran morales. Tales son los actos interiores, los actos externos, los objetos...; sin embargo, el centro propiamente dicho del que llamamos "orden moral" lo constituyen los actos morales.

164.- 5. Escolio. 1 - El elemento formal especificativo de la moralidad. Se disputa entre los autores, con cierto encono, cuál es tal elemento. Unos sostienen que es únicamente la libertad del acto, y así se expresan Scoto y Durango; otros sostienen que es sólo la advertencia del entendimiento a lo honesto o deshonesto del objeto, y así opinan Silvestre Mauno y Schebeen; para otros, se trata de un modo real sobreañadido a la entidad física del acto, como generalmente defienden los tomistas. Otros afirman que consiste en que el acto pueda ser regulado por la razón; otros sostienen que en la relación que el acto debe guardar con la regla de las costumbres; otros, por último, que en la relación de conformidad.

Sin embargo, lo que parece que hay que afirmar con mayor probabilidad es que consiste en el modo según el cual procede el acto, es decir, con libertad y con advertencia de la razón a la honestidad o deshonestidad del objeto. Esta doble dependencia que tiene el acto de la voluntad, respecto de la libertad y de la razón, es lo que especifica el acto voluntario en cuanto a su ser moral.

165.- 6. La imputabilidad de los actos morales. Los actos humanos pueden considerarse en orden a la honestidad de los mismos, respecto bajo el cual tienen moralidad, es decir, tienen razón de bondad o de malicia moral; o en orden al libre albedrío, del que proceden, y bajo este respecto, tienen imputabilidad moral, es decir, rqzón de alabanza o de reproche. Son estas unas nociones que guardan entre sí íntima relación, por lo cual algo diremos acerca de la imputabilidad.

166.- a) Noción. La incompatibilidad es la propiedad del acto humano, en virtud del cual, éste, puede y debe ser atribuído al agente como a su autor y dueño. A la imputabilidad corresponde, en el mismo agente, la responsabilidad, es decir, la relación del sujeto, por la cual éste es tenido por autor y dueño de sus actos.

167.- b) División. Puede ser doble a) física, por la cual un acto le es imputado a su agente en el orden puramente físico, pero no en el moral, es decir, no como motivo de alabanza o reproche. La tenemos cuando el acto se pone por necesidad física, o sin advertencia del entendimiento; en realidad, se trata de imputabilidad en sentido impropio; b) moral, por la que un acto se imputa a su agente como motivo de alabanza o de reproche, según que sea bueno o malo. Está fundada en la libertad del agente, y en la advertencia de la razón a la honestidad del objeto.

168.- c) Relación con la moralidad. La imputabilidad y la moralidad siempre se hallan en conexión, y por tanto, todo acto perfectamente libre, y por ello, imputable, siempre será un acto moral; los conceptos, sin embargo, son diversos;pues la moralidad dice relación a la honestidad o deshonestidad del acto, mientras que la imputabilidad la dice a la libertad con que se ha puesto.

169.- d) Extensión. Todo acto moral se imputa, con razón, a su agente, pues la imputación no es otra cosa más que el hecho de que algo se le atribuya a alguióm como a su autor y dueño. Ahora bien, acto moral es aquel del cual se puede afirmar que su agente es dueño del mismo; luego, todo acto moral debe ser imputado. Sin embargo, todo aquello que, de alguna manera suprime, disminuye o aumenta la calidad de libre, o lo que es lo mismo, el dominio del acto, suprime, disminuye o aumenta, en la misma medida, la imputabilidad.

170.- e) Cantidad de la imputación. a) En aquellos actos y efectos que han sido pretendidos directamente; la imputación depende de la mayor o menor bondad o malicia del acto y del efecto, así como del mayor o menor grado del voluntario; b) En el efecto malo pretendido indirectamente e imputable, depende de la mayor o menor malicia del mismo efecto, en sí considerado; del mayor o menor grado del voluntario 'in causa'= del nexo causal que media entre el acto y el efecto del mismo. Tratamos sólo del efecto malo, ya que el bueno no se imputa más que cuando es directamente pretendido.

171.- f) Momento de la imputación. La malicia de un efecto imputable se contrae en el mismo momento en que la causa lo pone libremente, y por cierto, en el mismo grado en que se ha tenido conocimiento de él, sígase o no después el efecto. Con todo, externamente el efecto malo no se imputa más que si realmente se sigue. Pero desde el mismo momento en que el agente retracta su voluntad, sincera y eficazmente en cuanto le es posible, ya no se le imputa la malicia del efecto malo que, por ventura, haya de seguirse.

172.- g) Relación con la imputabilidad externa. La imputabilidad externa o jurídica supone la imputabilidad moral; sin embargo, debido a la dificultad de probarla, ya que toda ella se consuma en el entendimiento y en la voluntad, siempre que exista imputabilidad física, supondremos que existe también la moral, mientras no se pruebe lo contrario; esto con el fin de poner coto a los abusos que pudieren surgir. Pero quede claro que, en la conciencia, únicamente existe imputabilidad moral cuando el acto correspondiente es verdaderamente moral.

173.- Objeciones.- 1. En el apetito sensitivo existe verdadera moralidad. Es así que en el apetito sensitivo no hay libertad ni tampoco advertencia del entendimiento. Luego, para la moralidad no se requiere libertad ni advertencia del entendimiento.

Respuesta.- Distingo la Mayor: en cuanto está movido por la voluntad y con dependencia de la misma. Concedo; con independencia de ella, Niego. Contradistinco la Menor.

2. Si los elementos citados fueran verdaderos requisitos, la pura omisión de los mismos no podría ser moral en ningún caso -como quiera que no depende de la voluntad ni de la razón-. Es así que la pura omisión puede ser moral. Luego los ele

mentos citados -libertad y advertencia de la razón- no son verdaderos requisitos.

Respuesta.- Distingo la Mayor. Si no dependiese, directa ni indirectamente, de la voluntad, Concedo; en caso contrario, Niego. Contradistingo la Menor.

3. La moralidad se predica de las leyes de los objetos.... Es así que las leyes, los objetos.... no dependen de la voluntad. Luego la dependencia de la voluntad no es un requisito para la moralidad.

Respuesta. Distingo la Mayor. En forma propia y formal, Niego; en forma análoga o impropia, Concedo. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

4. Los bienaventurados en el cielo aman a Dios, viendo al mismo tiempo que tal acto de amor les es totalmente adecuado, en cuanto criaturas racionales que son. Es así que un acto que obramos, puesto que nos es adecuado, en cuanto criaturas racionales que somos, es un acto digno de alabanza, y por tanto, moral. Luego los bienaventurados en el cielo realizan actos morales. Es así que los actos de los bienaventurados en el cielo no son libres. Luego, la moralidad les conviene a los actos que no son libres.

Respuesta. Concedo la Mayor. Distingo la Menor: Si lo obramos con libertad, Concedo; de lo contrario, Niego; o mejor, Subdistingo: en sentido propio y estricto, Niego; en sentido impropio, Concedo; Distingo el Consecuente: Concedo la Menor Subsunta, y Distingo el Segundo Consecuente de la misma manera.

---

## ARTICULO II

### Diferencia intrínseca entre el Bien y el Mal Moral

Tesis 7.- Hay acciones que son honestas o deshonestas intrínsecamente, es decir, por su propia naturaleza.

173.- Nexo. Ya hemos visto cuáles son los elementos necesarios de la moralidad; ahora hemos de dar un paso más, considerando si existen verdaderamente el Bien y el Mal moral, que lo sean por su propia naturaleza.

174.- Nociones. 1. Decimos que hay: es decir, se dan algunos actos, ya que la moralidad intrínseca no afecta a todos los actos humanos, pues muchos de ellos no lo son (buenos o malos) si no es como consecuencia de alguna ley (positiva) divina o humana, pero no por su propia naturaleza.

2. Acciones: es decir, actos del hombre realizados con advertencia del entendimiento a la honestidad o deshonestidad del objeto, y con libertad; pues estamos tratando de acciones morales.

3. Honesto o deshonesto: equivale a bueno o malo moral, o lo que es lo mismo, digno de alabanza o de reproche en el orden moral. No decimos en qué consiste, en concreto, esta honestidad o deshonestidad, como quiera que esto habremos de determinarlo en la tesis siguiente; por el momento, tomamos la noción vulgar, que está en uso entre todos, sobre honestidad o deshonestidad.

4. Intrínsecamente o por su propia naturaleza: Diremos que la bondad o la malia es intrínseca, cuando tiene su fundamento en la naturaleza misma de las acciones, es decir, cuando resulta de la esencia misma de tales acciones, de suerte que lo contrario ha de ser imposible en absoluto, y en cualquier hipótesis.

175.- Estado de la cuestión. -1. No hay nadie que niegue que, en verdad, existe alguna diferencia entre el bien y el mal; hasta los mismos materialistas admiten, al menos, los nombres de "virtudes" y de "vicios". Por ello, no es nuestro intento investigar directamente, en la tesis, la existencia de tal diferencia entre el bien y el mal -ya que esto es claro-, sino la naturaleza propia de tal diferencia; en otras palabras, si se trata de algo esencial e intrínseco, o únicamente de algo accidental, extrínseco o accesorio. Diferencia intrínseca es la que encuentra su fundamento en la misma naturaleza de las acciones; mien-

tras que la extrínseca no se fundaría en la naturaleza, sino que sobrevendría al acto por alguna causa extrínseca que interviniera, como sería una ley divina o humana, una costumbre, etc.

2. No tratamos de todas las acciones morales; nos basta con que se den algunas. Concedemos de antemano que muchísimas acciones son honestas o deshonestas, no por su propia naturaleza, sino únicamente por una denominación extrínseca, es decir, en tanto en cuanto están mandadas o prohibidas; como, por ejemplo, no comer carne en un día de abstinencia.

3. Tratamos únicamente de la bondad o malicia moral; es decir, incompleta. No tratamos, pues, de la completa, que ha de incluir todas las propiedades morales que pueden incluirse en alguna acción, por ejemplo, el hecho de que sea debida, meritoria, mandada....; en este sentido la bondad o malicia moral completa no es independiente de la voluntad -al menos de la divina-, pues supondría una ley que no es posible tenerla sin recurrir a la voluntad divina. Tratamos, por tanto, de aquella bondad o malicia primaria que le viene al acto únicamente en razón de su objeto.

176.- Opiniones. Muchos filósofos hay que niegan que exista un acto humano bueno o malo en razón de su propia naturaleza; y toda la diferencia moral la hacen derivar de alguna causa extrínseca y positiva, por lo cual su sistema recibe el nombre de positivismo moral. Y puesto que dicha causa extrínseca y positiva se hace recaer en Dios o en el hombre, de aquí que tengamos la distinción entre positivismo humano y positivismo divino.

177.- A. El Positivismo humano recurre -según se ha explicado- a alguna causa de origen puramente humano que fundamenta la diferencia:

1.- Entre los antiguos: Arquelao, aristipo, protágoras, Gorgias y algunos otros de los cuales hablan Platón y Aristóteles; los Académicos y Escépticos posteriores, como Carnéades, Pirrón, Teodoro de Cirene..., para quienes toda diferencia entre el bien y el mal proviene de la ley, de la costumbre, o de la opinión del vulgo, pero de ninguna manera de la naturaleza misma de las acciones.

2.- Entre los modernos: Montaigne (1533-1592) fué el primero que negó la existencia de unos principios morales, universales e inmutables; si bien dijo que la diferencia entre el bien y el mal procedía del influjo de la educación.

Hobbes (1588-1679) profesó, por sistema, el positivismo moral. Para él, al ser el bien puramente relativo, no existe una norma absoluta y universal, que proceda de la naturaleza misma de las acciones y que sirva para diferenciar el bien del mal. Solamente las leyes del Estado pueden constituir cierta norma universal. Parecida doctrina profesan Rousseau (1712-1778), la Escuela Panteista Hegeliana, y el Liberalismo Doctrinal.

Mandeville (1670-1733) estima que el bien y el mal son, en definitiva, una invención de hombres superiores, que han llegado a convencer a los demás para considerar como bueno todo cuanto cedía en favor de sí mismos, y malo, por el contrario, todo lo que pudiera derivarse en su perjuicio. Más aún, con el fin de lograr su intento con mayor facilidad, prometieron como premio el honor y como castigo la deshonra. Y ya en esta línea, llega a afirmar, una vez negada toda diferencia esencial entre el bien y el mal, que lo que más contribuye a la prosperidad social es lo que se considera normalmente como "vicio", mientras que la "virtud" es contraproducente.

Saint-Lambert (1717-1803) afirma que el hombre, instigado por su particular utilidad, llega a formar juicios o principios morales que establecen la distinción entre el bien y el mal, si bien tales principios no adquieren su valor hasta que no reciben el refrendo de la opinión pública y de la costumbre. Por tanto, unos principios morales de semejante índole pueden variar a capricho.

La Escuela llamada "positivista": Comte, Stuart-Mill, Littré, Taine... rechaza de modo parecido, toda diferencia intrínseca entre el bien y el mal, como quiera que -según ello- el origen de toda ciencia, así como su garantía, está en los hechos, cerrando así la puerta a cualquier tipo de metafísica.

Los Evolucionistas: Spencer, Haeckel... hacen consistir la vida moral como una lucha permanente entre las inclinaciones para conservar la vida (todas ella personales, y "egoistas") y las inclinaciones para propagar la especie (todas "altruis-

tas"). La diferencia entre el bien y el mal fué introduciéndose poco a poco mediante la evolución. Casi todos los evolucionistas pretenden hacer derivar el orden moral por evolución del instinto animal.

Nietsche estableció, en realidad, una moral propia para una "aristocracia", es decir, para "super-hombres". Conforme a sus postulados, no existe más moral que la que está fundada en el poder físico de los poderosos. El bien, en un principio, era equivalente a noble: todo cuanto hacía un hombre fuerte, poderoso y noble, sin más, era bueno; por el contrario, lo que hacía el pueblo oprimido, era malo.

Sin embargo, el prueblo oprimido logró introducir la distinción entre el bien y el mal en el sentido moral que permanece en la actualidad, denominando malas las acciones de los poderosos, y buenas las sutas propias. De aquí, que haya surgido la antítesis entre la moral de los nobles y la de los pobres. Los poderosos tenían como buenas sus propias acciones, mientras que los pobres proclamaban la pobreza, la paciencia, la obediencia, el amor al prójimo. La personificación de tendencias tan diversas la tenemos en la Roma imperial y en Judea. El judaismo, el budismo y, por último, el Cristianismo lograron triunfar sobre la moral de los poderosos, imponiendo la propia, de aquí que actualmente la moral de los pobres y débiles tenga la supremacía.

Como consecuencia de lo dicho, la moral actual está adulterada en toda su integridad; conviene, pues, cambiar los conceptos morales actuales en los opuestos respectivos, volviendo a la moral de los nobles, que es la única natural, sin falsificaciones.

Durkheim (1858-1917) afirma que la diferencia proviene del influjo social (presión moral, la "moda" social). Esta doctrina, por otra parte, es la que mantiene toda la escuela sociológica. Algo semejante defienden Haire y Russell, ya en nuestros días.

Los socialistas y comunistas rechazan de plano también todas las ideas religiosas y morales inmutables. Según ello, las ideas morales dependen por necesidad del orden económico de cualquier época, pues no son otra cosa más que manifiestación de la superestructura económica que es fundamento de todas en la sociedad. Cualquier estructura de orden jurídico, político, filosófico, religioso mo moral, necesariamente ha de cambiarse al cambiar la estructura económica; ahora bien, ésta última se halla en constante evolución. En conclusión, todo cuanto favorezca semejante proceso evolutivo, será bueno, mientras que será malo cuanto se le oponga; por tanto, nada hay en el orden moral que sea absoluto e inmutable.

Los Estatólatras y Nacistas hacen derivar la diferencia entre el bien y el mal, en la teoría y en la práctica, de la sola voluntad del Jefe del Estado, la cual, a su vez, sólo puede atender al esplendor del mismo Estado, o bien a la pureza de la "raza".

178.- B. El Positivismo divino: recurre a la libre voluntad divina. Esta opinión la comparten Occam (1270-1347), Gerson (1362-1428), y Descartes (1596-1650) según sus propias doctrinas que, de distintas formas, afirman que las esencias de las cosas dependen de la libre voluntad de Dios.

Otro tanto opinan no pocos protestantes de los siglos XVII y XVIII, que siguen la opinión de Pufendorf (1632-1694), para el cual la ley es la última norma moral; ahora bien, como quiera que la ley, a su vez, depende de la voluntad divina, de aquí que dicha voluntad divina es el fundamento de la diferencia existente entre todas las acciones humanas.

179.- Nuestra opinión. Defendemos como totalmente cierto que algunas acciones son buenas o malas por su propia naturaleza, es decir, únicamente porque se refieren a tales o cuales objetos, y ello de tal forma que ni el mismo Dios puede hacer lo contrario, es decir, que alguna acción intrínsecamente honesta, se convierta alguna vez en deshonesta, y viceversa.

180.- Prueba de la tesis. 1. A partir de los conceptos de bien y de mal moral. Bueno es aquello que conviene a algo según su propia forma y malo lo que le repugna. Por tanto, bien moral es lo que conviene al hombre según su propia forma, y mal

moral, lo que le repugna, también según su propia forma. Es así que las acciones que, por su propia naturaleza, con independencia de cualquier precepto de carácter extrínseco, convienen o repugnan al hombre según su propia forma. Luego, hay acciones que intrínsecamente, o según su propia naturaleza, son buenas o malas moralmente.

La Mayor: De la misma noción de bien y de mal, que está en la mente de todos, bien moral es el bien propio de alguna naturalza particular, es decir, de la naturaleza humana; será, pues, lo que convenga a esta determinada naturaleza, como tal naturaleza, o en otras palabras, lo que convenga al hombre, en cuanto tal.

La Menor: Al hombre, en cuanto tal, le convienen, por su propia naturaleza: a) Con relación a Dios: acciones que dicen relación de subordinación, de tendencia hacia El, considerado como último fin; de amor, de culto, de reverencia...; pues el hombre, por su propia naturaleza, es criatura racional.

b) Con relación a sí mismo: acciones que dicen subordinación de las partes inferiores a las superiores, pues propio de la naturaleza de tales partes es que exista una tal subordinación; como, por ejemplo, la templanza.

c) Con relación a la sociedad: acciones que se requieren necesariamente para la vida social. Como quiera que el hombre, por su propia naturaleza, es "animal social", se sigue que aquellas acciones que son necesarias para el normal desarrollo de la vida social, le convienen también por su propia naturaleza; como son la veracidad, la observancia de la justicia, etc.

Por el contrario, aquellas acciones que impiden el mantenimiento normal de tales relaciones con Dios, consigo mismo o con los demás, repugnan a la naturaleza del hombre, como tal; luego son moralmente malas; por ejemplo, la blasfemia,la mentira, la embriaguez, etc.

Prueba 2ª (Contra los positivistas humanos). A partir del consentimiento universal, perpetúo e indeleble de todos. Hay muchas acciones que, siempre y entre toda clase de gentes de todas las latitudes, han sido tenidas como buenas, mientras que otras lo han sido como malas. Es así que tal hecho histórico-psicológico no puede explicarse a menos que entre tales acciones exista una auténtica diferencia de orden moral. Luego, hay acciones intrínsecamente -o por su propia naturaleza- buenas o malas moralmente.

La Mayor: Acciones que son tenidas como buenas: dar culto a Dios, honrar a los padres, socorrer al que lo necesita, etc.; acciones que son tenidas como malas: odiar a Dios, despreciar a los padres, traicionar a un amigo o a la patria, etc., según consta por la historia y por la experiencia psicológica. Alguna que otra vez, esta persuasión íntima ha podido quedar obscurecida por errores crasos o por ignorancia acerca del modo de llevar a cabo tales acciones, sin embargo, normalmente siempre ha permanecido en vigor entre todos los pueblos, tal como lo prueba la etnología, sin dejar lugar a dudas.

La Menor: Una persuasión tan constante y universal, que se da, sean cuales fueren las circunstancias de tiempo, personas y lugares, no puede encontrar su raz'on suficiente en alguna causa extrínseca y puramente contingente, como lo son las costumbres, las leyes de los pueblos, el influjo de la educación, la invención de los hombres... Por tanto, no queda más remedio que recurrir a una causa universal y necesaria, que no puede ser distinta de la misma naturaleza de las cosas. Así pues, este consentimiento pone de manifiesto como una profunda voz de la naturaleza racional, que necesariamente reconoce que algunas acciones son intrínsecamente buenas, mientras que otras son intrínsecamente malas.

Prueba 3ª (Contra toda clase de adversarios). Por los absurdos que se seguirían.

1. Si la diferencia procediera únicamente de algún hecho humano, se seguirían estos absurdos:

a) No existiría uniformidad acerca de ninguna acción, pues los hechos únicamente humanos -opiniones, costumbres, leyes- son distintos en cada pueblo, y también con el simple transcurso del tiempo; mientras que hemos visto que existe un consentimiento universal, uniforme e inmutable acerca de algunas acciones. Luego es señal evidente de que semejante uniformidad no puede proceder sólo de algún factor humano.

b) Ninguna ley humana sería deshonesta, o todas las acciones, aún las más abominables -el parricidio, la blasfemia, la traición a la patria- podrían ser honestas, si fueran prescritas por alguna ley, o admitidas por alguna costumbre u opinión. Todo esto si la diferencia procediera sólo de un factor positivo humano.

2. Si la diferencia procediese de la libre voluntad divina, se seguría ésto:

a) Dios podría mandar, p.e., la blásfemia, el perjurio..., que entonces pasarían a ser acciones honestas. Ahora bien, ¿quién podría convencerse de que el odio a Dios pudiera llegar a ser una acción agradable a Dios?.

b) Se destruiría el concepto de la santidad divina, que consiste precisamente en que Dios no puede querer cosa alguna más que el bien; pero en esta suposición, sería buena cualquier cosa que El quisiera, y entonces la santidad divina no sería más que el querer divino.

c) Las esencias de las cosas dependerían de la libre voluntad divina, siendo así que dependen proximamente del entendimiento divino, y remotamente de la esencia de Dios, según se prueba en Ontología.

181.- Objeciones.- 1. Sto. Tomás parece afirmar que todos los males lo son por estar prohibidos, al menos por la ley natural, es decir, por el orden establecido por Dios mediante la ley natural. Es así que este orden establecido por Dios supone como causas la voluntad de Dios y la ley eterna. Luego, según Sto. Tomás, la diferencia entre el bien y el mal moral depende, en última instancia, de la voluntad divina, y no de la naturaleza de las mismas acciones.

Respuesta.- Distingo la Mayor.- La malicia completa, Concedo; sólo una malicia incompleta, Subdistingo: en cuanto a su existencia, Concedo, en cuanto a su misma esencia, Niego. Contradigo la Menor: supone que la voluntad de Dios es plenamente libre en cuanto a su existencia, Niego; pues en la hipótesis de la creación de tal naturaleza concebida por el entendimiento, la voluntad divina debe acomodarse por necesidad al orden ideal concebido de antemano por el entendimiento. "Hay.... algunas operaciones convenientes naturalmente al hombre, que son rectas de por sí, y no sólo como si hubiesen sido realizadas por una ley (3 CG, c.129).

Explicación - La creación depende, desde luego, de la voluntad divina, soberanamente libre; ahora bien, una vez puesto el decreto de crear, la voluntad divina, en cierto modo, ya no es soberanamente libre, sino que debe acomodarse por necesidad a las naturalezas de las cosas, en cuanto que están fundadas en la esencia divina. Así, la voluntad divina no puede hacer que una acción determinada sea buena o conveniente a alguna naturaleza, si no es acomodándose a aquel orden ideal concebido de antemano por el entendimiento divino. Así pues, Dios, al crear libremente, no puede menos de prohibir aquellas acciones que se hallan en contradicción con la ordenación de la sabiduría divina; de aquí que en un signo anterior al mismo mandato formal, de parte de Dios, por medio de la ley, ya aparece en algunas acciones la honestidad o deshonestidad moral.

2. Todo cuanto pertenece al objeto de la ley divina, depende de la libre voluntad de Dios. Es así que la diferencia entre el bien y el mal moral pertenece al objeto de la ley divina. Luego depende únicamente de la libre voluntad divina.

Respuesta. Distingo la Mayor.- si el objeto es anterior a la misma ley, Niego; si el objeto se constituye libremente por la ley, Concedo; Contradistingo la Menor, con frecuencia, Concedo; siempre, Niego.

3. Todo lo que supone la creación, depende de la libre voluntad de Dios. Es así que la diferencia entre el bien y el mal supone la creación, sin la cual no se daría ninguna acción moral. Luego, la diferencia entre el bien y el mal moral depende siempre de la libre voluntad de Dios.

Respuesta.- Distingo la Mayor.- en aquel orden en que supone la creación, Concedo; en otro orden, Niego. Contradistingo la Menor.- La creación se supone no como constituyendo la diferencia esencial entre el bien y el mal, sino tan sólo como fijando condiciones a la existencia del bien y del mal moral.

4. Lo que no ha sido constituído por la libre voluntad divina, no puede ser modificado por ella. Es así que toda diferencia entre el bien y el mal moral en las acciones, puede ser modificada por la libre voluntad de Dios, p.e., dar muerte a un hombre puede ser algo bueno por la voluntad divina. Luego, la diferencia entre el

bien y el mal moral se constituye por la misma voluntad divina en todas las acciones.

Respuesta.- Concedo la Mayor.- Distingo la Menor.- en algunas acciones, Concedo; en todas ellas, Niego. En cuanto al ejemplo aducido, Respondo: siendo Dios el dueño soberano de la vida del hombre, puede disponer de su vida, bien El por sí mismo, bien sirviéndose de otros hombres; en tal caso, la muerte que se le da a un hombre, en nombre de Dios, no sería moralmente mala, ya que no se violaba el derecho de nadie.

5. Dios es el supremo ordenador de todas las cosas. Es así que toda la razón del orden se halla en la voluntad del ordenador, que puede cambiar las cosas conforme a su gusto. Luego Dios puede cambiar la diferencia que distingue unas acciones de otras.

Respuesta. Distingo la Mayor.- es el ordenador absolutamente libre, Niego; hipotéticamente necesario, Concedo. Contradistingo la Menor.

6. Si Dios fuera el ordenador hipotéticamente necesario, desaparecerían su independencia y su libertad "ad extra" . Es así que Dios es totalmente libre e independiente "ad extra". Luego, no es el ordenador hipotéticamente necesario.

Respuesta. Distingo la Mayor.- Si lo fuera con necesidad antecedente, Concedo; si sólo lo es con necesidad consecuente, Niego. Contradistingo la Menor.

7. Una vez que se admite la necesidad consecuente, le viene impuesta a Dios alguna limitación en el modo de obrar "ad extra" por parte de las naturalezas de las cosas. Es así que a Dios no se le puede imponer ninguna limitación en su modo de obrar "ad extra" por parte de las naturalezas de las cosas. Luego, la necesidad consecuente no se puede admitir en Dios.

Respuesta.- Distingo la Mayor.- Si la necesidad viniera de fuera ("ad extrínseco"). Concedo, si procede de dentro ("ad intrínseco"), Niego. Contradistingo la Menor.- La necesidad procede de la infinita perfección divina, que reclama el que, si Dios se decide a obrar "ad extra", debe hacerlo como Dios que es, es decir, de modo infinito, sabio y santo. Del mismo modo que, en el caso de revelar, no puede revelar otra cosa más que la verdad.

8. El poner en Dios algún tipo de limitación, incluso "ab intrínseco", supone añadirle algún principio coeterno que no debe perder de vista al asignar a las cosas su propia forma. Es así que ésto en Dios es inadmisible. Luego tampoco puede admitirse en Dios una limitación "ad intrínseco".

Respuesta. Distingo la Mayor.- es añadirle algún principio intrínseco, Concedo; algún principio extrínseco, Niego. Contradistingo la Menor.- Este principio intrínseco es la divina sabiduría y la esencia divina.

9. Lo que depende de las circunstancias no podemos afirmar que sea natural. Es así que la diferencia entre el bien y el mal depende de las circunstancias, p.e., la templanza depende de las circunstancias de las personas; el dar muerte a un hombre depende de la persona que lleva a cabo la acción: si se trata de un particular o de un agente de la autoridad. Luego, ninguna diferencia entre el bien y el mal es intrínseca o natural.

Respuesta. Distingo la Mayor; lo que depende en sí, Concedo; lo que depende únicamente en cuanto a la aplicación material, Niego. Contradistingo la Menor. El que alguna especie de operaciones convenga o no al hombre, no depende de las circunstancias -p.e., la templanza-, depende, en cambio, el que tal acción, en concreto sea o no un acto de templanza.

10. No existe la bondad completa de las acciones si no es atendiendo a la Ley divina. Es así que la ley depende de la voluntad divina. Luego también la bondad de las acciones.

Respuesta. Concedo la Mayor y la Menor; pero sólo estamos tratando de la bondad y maldad incompletas.

11. En toda la cuestión se da un círculo vicioso; en efecto, si se pregunta qué es lo que se comprende bajo ley natural, se responde diciendo que todas aquellas cosas que son buenas o malas por sí mismas, o por su propia naturaleza; pero si se pregunta aún qué cosas son buenas o malas por su propia naturaleza, se responde diciendo que son aquellas que están comprendidas bajo la ley natural.

Respuesta.- Tal círculo no existe, pues, aunque sea verdad el primer miembro de la afirmación, el segundo es falso, como se verá en la tesis siguiente.

## ARTICULO III

## La Norma de la Moralidad Objetiva

### § 1. La Norma recta de la Moralidad

Tesis 8.- La norma próxima constitutiva de la moral objetiva para el hombre es su propia naturaleza racional, en cuanto tal, considerada en su conjunto (I); la norma última es la misma esencia divina (II).

182.- Nexo.- Hemos probado la existencia de una diferencia intrínseca entre el bien y el mal, contra los positivistas morales. Por tanto, debe haber alguna razón formal en la que encuentre su fundamento una tal diferencia; en otras palabras, debe existir alguna norma que establezca formalmente la diferencia entre el bien y el mal.

Ahora bien, dado que tal diferencia se halla fijada en la naturaleza misma de las cosas, y la naturaleza es inmutable, de aquí que la norma en sí misma de tal distración debe ser, de modo semejante, objetiva e inmutable.

En el presente artículo pretendemos ver cuál es esta norma. En primer lugar, fijaremos la norma recta, pero refutar seguidamente las normas propuestas por los adversarios, consideran lo primero las normas de los escolásticos, y después las de los heterodoxos.

183.- Nociones.- 1 - Norma - Definición. 1) En sentido material, es un instrumento utilizado en el trazado de ángulos rectos.

2) En sentido translaticio: a) en general, es todo principio directivo del obrar, p.e. la idea, el ejemplar, la regla o la medida a que algo debe acomodarse para que sea recto. b) en especial, y en relación con los actos humanos, es aquello a que debe conformarse el acto humano para que sea recto. Ahora bien, como quiera que el hombre puede poner actos de diversos órdenes, pueden asignarse, en correspondencia, diversas reglas, o normas, para las acciones humanas: reglas del arte, de urbanidad, etc.

En Filosofía Moral consideramos la actividad humana en cuanto tal, y por tanto, la norma que ha de tener el hombre, en cuanto tal hombre, para obrar. En este sentido,

3) La norma de la moralidad, se define como aquello a lo que el hombre debe amoldarse a fin de que sus operaciones morales sean buenas o malas en el orden moral.

184.- División. 1) Por razón de su cercanía: a) Próxima, si entre la norma y la cosa normada no interviene ninguna otra norma; su aplicación, pues, es inmediata, y es la razón por la cual algo es bueno o malo; ella misma está sometida a una norma más alta de la que recibe la rectitud que tiene, pero por nuestra parte, se aplica con caracter inmediato para medir una cosa. b) Remota, es la que no se aplica más que a través de otra norma más cercana. Puede ser: última, si no se somete a ninguna otra norma; no última, si, a su vez, se halla sometida a alguna otra norma s perior. La "última" puede ser, todavía, absolutamente última, cuando no existe otra norma superior en ningún orden de seres; relativamente última, si es últi,a sólo en un orden determinado de seres, pero no en todos.

2) Por razón de su fundamento, y consiguie-ntemente, por razón del valor que tiene: a) Objetiva, que no depende sino del orden objetivo de las cosas. Es, por tanto, independiente del modo variable de obrar que tienen las facultades del hombre. b) Subjetiva, que depende también de las condiciones del sujeto operante;

es válida unicamente para una persona determinada, y tiene además en cuenta la disposición es ecial de la misma persona. Puede ser viciosa o recta, según que sea conforme o no al orden objetivo.

3) Por razón d su alcance: a) Particular, si no es válida para todos los hombres, o si no se extiende a todos los actos morales. b) Universal, si se extiende a todos los actos morales, y asimismo es válida para todos los hombres.

4) Por razón de su función: a) Constitutiva, si es la razón de la bondad o de la malicia moral; es, pues, aquella de cuya conformidad o deformidad se deriva el que algo sea honesto o deshonesto; b) manifestativa, que únicamente nos descubre la bondad o la malicia moral; c) obligativa, que es la que nos impone una verdadera y estricta obligación de realizar unos actos y de evitar otros.

5) Otra división por razón de la función: a) Formal que, a su vez, puede entenderse de tres maneras: a) la que es norma en un sentido completo; incluye, pues, la norma constitutiva, la manifestativa y la obligativa; b) la que es norma subjetiva; c) la que es norma manifestativa. Generalmente, suele tomarse en este tercer sentido.

b) Fundamental, que también puede tomarse en dos sentidos: a) la que ofrece todo el fundamento para la norma formal, en sentido completo; b) la que es norma constitutiva y objetiva. Por lo general, se toma en este segundo sentido.

185.- 2 - La moralidad. En general, es la relación de conveniencia o disconveniencia con la norma o regla de moralidad.

Hemos de distinguir: a) Objetiva, que afecta en su propia entidad al objeto del acto humano, antecedentemente al acto interno de la voluntad; p.e., el culto debido a Dios, al respeto a los padres, la blasfemia... Debido a esta moralidad, un objeto puede o no puede ser apetecido honestamente por el hombre. Acerca de esta moralidad objetiva, el hombre no pronuncia su dictamen "a priori" y como a ciegas, sino que se requiere un fundamento objetivo y un principio ontológico en que apoyarse.

b) Subjetiva o formal: que afecta al mismo acto interno de la voluntad; por ella el hombre es formalmente bueno o malo. No obstante, esta moralidad subjetiva para la voluntad se deriva de la objetiva; pues en tanto un acto puede ser bueno o malo, en cuanto que tiende, con libertad y advertencia, hacia un objeto que es en sí mismo bueno o malo.

La distinción expuesta entre moralidad objetiva y subjetiva es de una gran importancia en el tratado de toda esta cuestión.

186.- Puede ser, además:

a) Completa, que existe cuando se da conformidad o disconformidad con todas las normas de la moralidad: constitutiva, manifestativa y obligativa, de suerte que el acto posee todas las "bondades" o "maldades" que puede en sí mismo tener.

b) Incompleta, que resulta únicamente de la conformidad o disconformidad con la norma constitutiva de moralidad; esta bondad o malicia suele denominarse "honestidad" o "deshonestidad".

187.- 3 - Para el hombre: pues estamos tratando de establecer la norma de moralidad solamente para el hombre; para otra naturaleza racional, será la conveniencia o disconveniencia con dicha naturaleza.

188.- 4 - La naturaleza racional, en cuanto tal. Se entiende la esencia del hombre especificada, por su racionalidad; toda ella, tanto el alma como el cuerpo; por tanto, el conjunto de todas las tendencias del hombre, en cuanto que deben ser dirigidas por el alma racional; es decir, el "compuesto humano" cuya forma es el alma racional. Por tanto, es su naturaleza completa, considerada en su ser físico.

Las palabras "racional, en cuanto tal" no significan sólo que sean moralmente buenas aquellas cosas que digan referencia a la parte superior de la naturaleza humana, mientras que serían malas o indiferentes las cosas relacionadas

con la vida vegetativa o con la sensitiva. El sentido exacto es que, para que una cosa pueda ser juzgada como moralmente buena, mala o indiferente, es menester atender a su conveniencia o disconveniencia con el hombre que obra razonablemente.

189.- 5 - Considerada en su conjunto.

a) Según la totalidad de sus partes: racional, sensitiva y vegetativa, con tal que estas últimas se consideren como partes de la naturaleza humana racional; es decir, en cuanto informadas por el alma racional.

b) Según la totalidad de sus relaciones: a Dios, considerado como su último fin, Creador, etc.; a los demás hombres; en cuanto miembros que son de la sociedad....; a todos los demás seres inferiores, con la debida jerarquía o subordinación, y asimismo, con la subordinación de las facultades y de las tendencias en la unidad substancial del hombre. El conjunto de todas estas relaciones es denominado por algunos, "orden subjetivo" u "orden racional".

190.- La naturaleza humana puede considerarse: a) en abstracto, según sus propias notas esenciales, con precisión de las notas llamadas "individuantes". Entonces, es norma universal del bien y del mal moral, valedera para todos los hombres en todo tiempo y lugar. b) en concreto, esto es, considerando la naturaleza juntamente con las notas individuantes. Así, es norma para cada uno de los hombres. Por ejemplo, a la naturaleza considerada en abstracto, le conviene la templanza, por la cual la parte inferior de tal modo se halla dispuesta que ha de servir a la superior en la utilización de las cosas deleitables (norma general universal); pero no proporciona, en concreto, la medida para cada uno de los casos. Esto pertenece ya a la naturaleza considerada con las notas individuantes de cada uno, y depende del propio temperamento, de las circunstancias, y la misma cosa que para uno puede ser un acto de templanza, puede ser para otro exactamente lo contrario; p.e., beber tal cantidad de vino.

191.- Estado de la cuestión. 1. Buscamos la norma, no en un sentido lato, equivalente a aquella que, de algún modo, puede considerarse que dirige al hombre en sus operaciones morales, ya sea como facultad, ya sea como fin a alcanzar, ya sea como motivo; sino que se trata de la norma en sentido estricto; es decir, el modelo o ejemplar objetivo al que el operante debe fijar su atención para poder conformar con él los objetos de sus operaciones.

2. Tratamos de la norma objetiva, no de la formal; universal, que sirve para todos los hombres y para todas las acciones buenas o malas por su propia naturaleza; inmutable, que no dependa de las condiciones del sujeto, ni del cambio de las circunstancias; constitutiva, no de la manifestativa, ni de la obligativa; en este sentido, tratamos de la norma fundamental.

3. Si bien, en forma directa e inmediata tratamos de la norma de moralidad objetiva, en forma consecuente y mediata, hemos de tratar también de la norma de moralidad subjetiva. Pues de lo dicho se deduce que acto moral es todo aquel que se pone con advertencia de la razón a la honestidad o deshonestidad del objeto; la moralidad objetiva es anterior y es el fundamento de la moralidad subjetiva. Y así, para comprobar si un acto cualquier es moralmente bueno o no, debemos atender al objeto acerca del cual él mismo versa, y del que recibe su bondad o malicia. Ahora bien, ¿cómo llegar a conocer, si el objeto del acto -y por tanto, el mismo acto- es bueno, malo o indiferente?. ¿Existe alguna norma objetiva, universal, infalible y clara, que sea constitutiva de la bondad o malicia del objeto, a la que podamos aplicar los diversos objetos para ver si le son o no conformes?.

192.- Opiniones. A) Heterodoxas. 1 - El utilitarismo o eudemonismo, coloca generalmente la norma del bien y del mal en la utilidad para conseguir la felicidad de esta vida temporal. Puede ser:

a) Privado (hedonismo), para el que la norma de moralidad consiste en el placer actual, material e inmediato del sujeto que obra. Así, Aristipo, De la Mettrie, Holbach, y con ellos muchos materialistas y positivistas antiguos y actuales. En cambio otros utilitaristas privados establecen la norma y el cúmulo mayor de placeres del sujeto, es, pues, un placer "controlado"; así Epicuro, Hobbes, Voltaire (1694-

1778), Helvecio, .....

b) Social, que hace consistir la norma de moralidad en la felicidad material común. Así Cumberland (1632-1718), Bentham (1748-1832), Comte, y los socialistas, comunistas, estatólatras, racistas (es decir, todos aquellos que, en política, defienden regímenes totalitarios de cualquier signo que fueren).

193.- 2 - El sensismo reduce la norma de moralidad a determinados sentimientos nobles, de los cuales se derivan diversas normas. Y así, tenemos el sentimiento de benevolencia (Shaftesbury Hutcheson); de simpatía (Adam Smith, 1723-1790); de cordialidad (Hume, 1711-1776); de bondad (Rousseau, Diderot, 1713-84; de conmiseración (Schopenhauer, Tolstoi, 1828-1910); de altruismo (Saint-Simon, Comte) ....

194.- 3 - El perfeccionismo: hace coincidir la norma de moralidad con el progreso, o con la perfección, que puede ser de diversos tipos, de donde proceden los diferentes sistemas: el progreso biológico, como pura fuerza física, tanto a nivel de individuos como de sociedades. Así, Machiavelo (1469-1528); los evolucionistas, con Spencer y Darwin (1809-1882), Nietzsche, Guyyau ...; el progreso estético, (Goethe, Schiller, Schlegel, E. Hartman).

195.- 4 - El Sociologismo racional: considera que la norma de moralidad es un fenómeno social, es decir, algo que procede de la misma sociedad, así: Durkheim (1858-1917), Lévy-Bruhl.

5 - El Deontologismo racional: establece la norma de moralidad en la mera conveniencia racional. Así,

a) El Estoicismo (stoa = pórtico), que hace consistir el bien moral en la conformidad de la vida con la naturaleza racional (individual, o universal de todo el mundo, más probablemente con esta última); así Zenón, Séneca, Marco Aurelio...; Esta doctrina, si bien, a primera vista, parece verdadera, se halla, sin embargo, plagada de errores; citemos, entre otros: sitúa el "fin absolutamente último" en la práctica de la virtud por sí misma; niega la relación esencial de dependencia de Dios que tiene la naturaleza; es, en definitiva, según parece, materialista y panteista; estima deshonesta la consideración de la propia felicidad; por último, considera moralmente malas todas las pasiones animales.

b) El Racionalismo, o formalismo kantiano, para el cual la norma de moralidad es la razón autónoma independiente de cualquier otro legislador; es una especie de "razón pura", que se comprueba de acuerdo consigo misma, y no en cuanto que sea o no conforme con la naturaleza racional. Según este sistema, el hombre obra bien moralmente cuando su acción se inspira únicamente en la reverencia hacia la ley, sin que deba atender para nada al objeto del acto.

196.- B) Opiniones de los Escolásticos. Entre los mismos Escolásticos existe cierta diversidad al establecer la norma de moralidad; en ocasiones, puede tratarse de una mera cuestión de nombre, pero a veces la cosa puede ir más allá. Todos coinciden en establecer una norma doble, de las cuales una sea transcendente, y es el mismo Dios; y otra, inmanente al hombre. La diferencia está precisamente en la explicación y en la determinación bien concreta. Pero no parece que sea muy difícil el reducir todos los pareceres a una cierta concordia. Las normas principales que se encuentran entre los diversos autores son las siguientes:

1 - La recta razón, como norma próxima, y como norma remota, la ley eterna; así, por lo general, los tomistas con otros muchos autores.

2 - La ordenación de las cosas al último fin, norma próximo; remota, la ley divina. Así Donat, Mausbach, y otros.

3 - El orden esencial de las cosas. Así opinan Liberatore, Van Der Aa, y otros.

4 - La santidad divina, según creen Balmes, Castelein,

197.- 5 - c) Nuestra opinión. Nosotros, juntamente con Suárez, Vázquez, Arriaga, Lesio, Meyer, Cathrein, Schiffini, Frins, y otros muchos, defendemos, como plenamente cierto contra los adversarios heterodoxos, y como más probable, contra los demás escolásticos, que la norma próxima que buscamos es la naturaleza humana, considerada en su totalidad, mientras que la norma remota es la esencia de Dios.

Así pues, para conocer si los objetos de nuestros actos pueden ser apetecidos

honestamente o no por nosotros, hay que mirar si son congruentes o no con alguna tendencia de alguna parte de nuestra naturaleza, sin que al mismo tiempo existe disconveniencia al considerar la tendencia en cuestión animada por el alma espiritual o racional. Entonces, todas aquellas cosas que se acomoden a la naturaleza, en la forma explicada, serán buenas moralmente, u honestamente apetecibles, y las cosas, en cambio, que no se hallen positivamente acomodadas, serán moralmente malas; por último, las cosas que ni se acomodan ni dejen de acomodarse, serán indiferentes. Esto es, pues, la norma próxima, de la que vamos a tratar en la primera parte.

Ahora bien, esto es dar por supuesto que la naturaleza humana es recta; pero, ¿cómo lo podemos comprobar?. ¿Nos sería necesaria una nueva norma por la que esta naturaleza sea conmensurable?. Desde luego, y esta norma suprema, remota, fuente de toda rectitud, es la naturaleza divina, es decir, la esencia de Dios, de la cual tratamos en la segunda parte.

198.- N.B. En relación con la moralidad del acto, pueden señalarse las normas siguientes, según nosotros:

La coincidencia es la norma subjetiva, preceptiva e inmediata en sentido estricto.

La recta razón es la norma manifestativa, próxima.

La naturaleza racional, como tal, es la norma objetiva, constitutiva, próxima.

La ley eterna es la norma manifestativa, preceptiva, remita.

La esencia divina es la norma objetiva, constitutiva, suprema.

Prueba de la 1ª parte.- a) La naturaleza humana, considerada en su totalidad, es la norma próxima.

199:- 1 - A partir del concepto de moralidad objetiva. La norma próxima, constitutiva de la moralidad objetiva será para el hombre aquello a lo cual el objeto del acto humano que sea hallado conveniente -y precisamente en cuanto que es conveniente-, se afirme que es bueno, y si es disconveniente, se diga que es malo.

Es así que el objeto del acto humano, precisamente por ser conforme a la naturaleza humana racional como tal, se dice que es bueno, y malo en caso contrario.

Luego la naturaleza humana racional, como tal, es la norma próxima, constitutiva de la moralidad objetiva, para el hombre.

La Mayor. Pues la moralidad objetiva, por su misma razón, es aquella propiedad del objeto del acto humano, en razón de la cual dicho objeto puede ser apetecido por el hombre. Por tanto, aquello de donde tenga el objeto inmediatamente esta apetibilidad moral, será la norma constitutiva próxima de la moralidad.

La Menor. El bien y el mal en general -según consta por la Ontología- consisten en la conveniencia o disconveniencia de alguna cosa con la naturaleza, la cual no sólo es principio, sino también norma próxima de la actividad. Por tanto, el bien y el mal moral serán aquello que resulte conveniente o disconveniente a la naturaleza humana -de la que únicamente puede predicarse propiamente la moralidad-, y según el modo que le es propio; es decir, en cuanto que es tal naturaleza.

Pues de la misma manera que, desde el punto de vista físico, es buena la vegetación que dice bien con la naturaleza de las plantas, y es buena también la sensación que conviene a la naturaleza de los animales; así también será moralmente bueno el objeto que convenga a la naturaleza humana, como tal, mientras que será malo aquel objeto que le repugna a la misma naturaleza; de aquí que el amor de Dios, la castidad, el amor al prójimo, la justicia, etc., son objetos buenos; por el contrario, la blasfemia, la lujuria, el odio, el hurto, etc. son objetos moralmente malos.

200.- 2 - Porque la naturaleza humana es el fundamento de todo dictamen moral. La norma próxima, constitutiva de la moralidad objetiva para el hombre, será aquello a partir de lo cual puede el mismo hombre discurrir próximamente qué es lo que resulta objetivamente honesto y qué es lo que resulta deshonesto.

Es así que aquello a partir de lo cual puede el hombre discernir próximamente qué es lo que resulta objetivamente honesto, y qué es lo que resulta deshonesto;es la naturaleza racional. Luego la naturaleza humana racional es la norma próxima, constitutiva de la moralidad objetiva.

La Mayor.- Se demuestra a partir de la norma de la moralidad objetiva, como ya se ha hecho antes, en el primer argumento.

La Menor.- La voluntad, según consta por el análisis de la actividad moral, está dirigida y controlada por la razón; pues la conciencia no es sino la aplicación concreta de aquellos dictámenes de valor universal que dimanan de la recta razón. Ahora bien, dichos dictámenes al no ser juicios innatos, ni formados "a priori", ni tampoco arbitrarios, deben poseer un fundamento en que apoyarse; esto es precisamente la naturaleza humana, como tal, considerada en su totalidad; y así, por ejemplo, cuando la recta razón dictamina que el adulterio es malo objetivamente, o que dar culto a Dios es objetivamente bueno, lo está haciendo porque percibe que ello conviene o no a la naturaleza humana racional, como tal, cuyas exigencias esenciales y profunda finalidad descubre y expresa mediante tales dictámenes. Así pues, la recta razón no propone cosa alguna como objetivamente buena o mala, sino en cuanto percibe las exigencias objetivas del ser racional, o en cuanto ve que algo es o no conveniente a la naturaleza humana como tal.

201.- 3 - A partir de las notas que posee la norma de moralidad (contra los heterodoxos). Todos los prueblos, en cualquier época, han tenido siempre como buenas muchas acciones, y otras muchas las han tenido como malas. Es así que un consentimiento tan constante, universal, inmutable y obvio acerca de aquellas acciones carecería de explicación, a) si no existiese alguna norma de moralidad que fuese igualmente universal, constante, inmutable y obvia; b) la cual es precisamente la naturaleza humana racional, como tal. Luego, la naturaleza humana racional es la norma próxima de la moralidad objetiva.

La Mayor: Consta por la tesis anterior (n.189).

La Menor: a) Un efecto que presenta tales características reclama una causa que tenga las mismas características.

b) Por el análisis de las opiniones heterodoxas se ve fácilmente que las normas propuestas por ellas son subjetivas, particulares, mudables; mientras que el hecho de que la naturaleza humana tentenga las citadas características se demuestra porque la misma está presente en todos los hombres, con las mismas relaciones esenciales; persevera siempre en su mismo ser a pesar de que varían las circunstancias de tiempo, personas y lugares; y de todos es conocida con suficiente claridad, al menos en cuanto a sus relaciones esenciales.

Prueba de la 2ª parte.- La norma última es la esencia divina.

202.- A partir de las mismas nociones. La norma última de moralidad ha de ser aquella a que se somete la norma próxima y de la que ésta recibe toda su rectitud.

Es así que la naturaleza humana se somete a la esencia divina, de la cual recibe toda su rectitud.

Luego la esencia divina es la norma última de moralidad.

La Mayor: Consta por la definición de norma última.

La Menor: La esencia divina es la causa ejemplar de todas las cosas, y por tanto, de la naturaleza humana. La naturaleza humana debe conformarse a la esencia divina para ser recta. Todo cuanto es conforme, pues, a la naturaleza humana, ha de conformarse también a la esencia divina.

203.- Escolio.- 1 - El pensamiento de Sto. Tomás. La primera impresión que se tiene es que Sto. Tomás establece como norma remota la ley eterna, y como norma próxima la razón humana, algunos lugares parece favorecer claramente a esta opinión especialmente: 1-2 q.18 a.5c; q.19 a.4c; q.19 a.5c; q.21 a.1,c; q.71 a.6,c.

Sin embargo, todo esto nos parece que sólo difiere de lo expuesto en cuanto al modo de hablar.

Notemos que en aquel tiempo, el problema no se planteaba en los términos en que hoy se plantea, especialmente a raíz de la doctrina kantiana de las "categorías a priori" de la mente humana. Cuando Sto. Tomás afirma que la norma próxima de moralidad es la mente humana, no dice que ella sea la única, sino que en no pocos lugares habla de diversas normas: la conciencia, la sindéresis, con tal que permanezcan subordinadas (cf. p.e. 1-2 q.19 a.4 ad 1). Dice que la recta razón es la "regla regulada" en el orden creado; además la cosa en sí misma es lo que regu-

la la razón práctica (1-2 q. 4 a,3c y ad 2; 1-2, q.74 a.7,c). Otras veces, toma la razón no por la facultad ni por el acto, sino por - aquello que es propuesto a la potencia intelectiva; es decir, por su objeto, que no difiere de la cosa, según existe fuera de la razón "en cuanto a aquello que se concibe" (1-2, q.94 a.1,c). Cuando Sto. Tomás afirma que el bien del hombre es "según la razón", toma la razón como "forma" determinante de la naturaleza humana (1-2 q.94 a.2c) lugar que parece claro por demás; también nos parece extremadamente claro 3 CG, c.129. Además, Sto. Tomás, en los lugares que aducen los adversarios parece más bien tratar de la norma subjetiva y manifestativa, que, con un caracter estrictamente inmediato, es la conciencia, mientras que la pròxima es la razón humana. Pero nosotros tratamos de la norma constitutiva, es decir, de la que constituye la razón de la bondad o de la malicia objetiva.

204.- <u>2 - Otras formas propuestas por los escolásticos</u>. a) La recta razón, entendida como ya se dijo en el escolio 1º, no por el acto, ni por la facultad, sino objetivamente por la cosa aprehendida por el entendimiento o razón, no difiere de la naturaleza humana considerada en su totalidad, pues no es más que una proyección consciente de las exigencias de la naturaleza humana. De otro modo, habría que rechazarla, toda vez que ella misma necesita ser conmesurada, lo cual no puede tenerlo de sí misma, ni tampoco le puede venir de otra parte que no sea la naturaleza humana, como quiera que no somos capaces de aproximarnos a la ley eterna si no es mediante la naturaleza humana; todo lo cual es mucho verdad en el orden forma y preceptivo, pero no así en el orden objetivo y constitutivo. Por tanto, la recta razón será la norma próxima, formal y manifestativa, pero no puede se ser la norma objetiva y constitutiva.

205.- <u>b) La conducencia al último fin</u>. Sostienen esta opinión, con diversos nombres que vienen a significar la misma cosa, muchos autores recientes; por ello, es nuestro intento explicarla con mayor detenimiento. El último fin lo consideran o extrínseco, y es la gloria de Dios, o intrínseco, y es la felicidad. Concedemos sin dificultad que un objeto honesto contribuye al fin último, mientras que un objeto deshonesto estorba para él; en cambio, negamos que tal conducencia sea la razón objetiva de la honestidad; más bien ella misma es una consecuencia de la bondad objetiva.

Por su parte, la conducencia al fin último no puede explicar la misma bondad o malicia objetiva, ni tampoco definirla; por ello,menos aún podría explicar la malicia subjetiva que depende de ella. Pues: un acto no es honesto porque conduce a la felicidad, sino que, por el contrario, conduce a la felicidad porque es honesto; la felicidad tiene razón de premio que se concede en gracia a los actos buenos.La Gloria de Dios no puede ser tampoco la norma objetiva, constitutiva de la moralidad; ¿pues cómo vamos a saber si un acto, cuyo objeto nada tiene que ver con Dios, conduce o no a la gloria divina?, pues la Gloria de Dios puede obtenerse de las distintas criaturas de varias maneras. En nuestra opinión, es fácil la respuesta; no así en la opinión de los adversarios, en la que seada una petición de principio

manifiesta.

206.- c) El orden esencial de las cosas, u orden objetivo, en cuanto que se toma, no en toda su amplitud, sino en aquella parte que respecta al hombre, no difiere tampoco de la naturaleza del hombre, considerada con todas sus relaciones.

207.9 3 - Normas establecidas por los acatólicos. El error de ellos, proviene, no tanto de que no consideren que la naturaleza humana es norma de moralidad -todos, en realidad, parecen admitir que las acciones humanas son buenas cuando responden a la naturaleza del hombre-, sino más bien del falso concepto que tienen de la naturaleza humana, de lo cual se deriva, como lógica consecuencia, un error al establecer la norma de moralidad. Aquellos para quienes el hombre no es más que una célula del macroorganismo social, que, por tanto, no tiene razón de existir más que en la sociedad, señalan como norma de moralidad la pura utilidad social. Por el contrario, aquellos otros que no reconocen en el hombre sociabilidad natural, ni la ordenación que el mismo tiene a un fin determinado, establecen la utilidad privada como norma de moralidad. Los que profesan el materialismo filosófico, tienen por conveniente a la naturaleza humana todo aquello que es capaz de producir el máximo deleite al sujeto. Así pues, la opinión que los tales tienen acerca de la moralidad, se deriva del concepto erróneo que tienen acerca del universo, en general, y en particular del hombre.

208.- Corolario. 1 - Luego, la honestidad perfecciona al hombre. En efecto, toda acción conveniente a la naturaleza, viene a ser perfección de la misma. Luego, toda acciòn honesta dispone para el fin último, al menos para la gloria objetiva de Dios, pues siendo como es la naturaleza humana imagen de Dios, siempre que alguien obra de modo conforme a la naturaleza humana, perfecciona, por el mismo hecho, en sí mismo la imagen de Dios. Luego, todo aquel que sigue el impulso de la naturaleza racional, como tal, está cumpliendo la ley eterna y consiguientemente merece de Dios conseguir la felicidad,pues la ley eterna en el hombre se pone de manifiesto en la naturaleza racional del mismo, del mismo modo que en las restantes cosas se pone de manifiesto en la propia naturaleza de cada una.

209.- 2 - Bondad, malicia e indiferencia objetivas. La bondad y la conveniencia del objeto del acto con la naturaleza racional como tal; esta conveniencia no consiste en una mera relación, sino en la misma perfección de la cosa, según que afecta a la naturaleza racional, a la cual resulta proporcionada dicha perfección. La malicia, por el contrario, supone una positiva disconveniencia con la naturaleza racional. La indiferencia incluye cierta apetibilidad en el objeto, pero de orden inferior; p.e., apetibilidad para la naturaleza irracional, pero negación de conveniencia o positiva disconveniencia con la naturaleza racional.

210.- Objeciones. 1. El comer, el dormir, etc., al no convenir al hombre en cuanto racional, si la norma de moralidad fuese la

naturaleza humana racional, como tal, nunca podrían hacerse honestamente. Es así que algunas veces se hacen honestamente. Luego, la norma de moralidad no puede ser la naturaleza racional como tal.

Respuesta.- Distingo la Mayor: Si no conviniesen al hombre, ni en cuanto a su parte vegetativa, ni en cuanto a la sensitiva, ni en cuanto a la intelectual, es decir, si no pudiese observarse modo alguno en la apetición de las mismas, Concedo; de lo contrario, Niego.

2.- Hay acciones que siempre convienen al hombre, en cuanto racional, y sin embargo, no siempre son honestas; p. e., pintar o escribir bien, la vida, la salud, la ciencia, ... Es así que todas estas acciones habrían de ser siempre honestas si la norma de moralidad fuese la naturaleza racional, como tal. Luego, la naturaleza racional no es la norma de moralidad.

Respuesta.- Distingo la Mayor: convienen al hombre, en cuanto a la substancia, es decir, físicamente considerado, en cuanto que es una naturaleza racional, p. e., pintor, escritor, etc., Concedo; convienen al hombre, en cuanto hombre; es decir, tienen bondad moral, Subdistingo: si se hacen del modo que es debido, Concedo; de otro modo, Niego. Contradistingo la Menor.- En los ejemplos aducidos, las - susodichas acciones convienen al hombre, en cuanto pintor o escritor; es decir, tienen la bondad, por así decir, del arte, pero en modo alguno la bondad moral, si no se hacen del modo que es debido.

3.- En la tesis se trata de la bondad o malicia objetivas. Es así que en los objetos no puede darse malicia. Luego tampoco bondad: por tanto, no existe la moralidad objetiva.

Respuesta.- Concedo la Mayor.- Niego la Menor.

4.- Pruebo la Menor: El objeto de los actos humanos ha de ser siempre alguna cosa. Es así que todas las cosas son buenas. Luego, en los objetos no puede darse malicia.

Respuesta.- Concedo la Mayor.- Distingo la Menor: todas las cosas tienen bondad ontológica, Concedo; tienen apetibilidad para el hombre, como tal, Niego. Distingo el Consecuente.

5.- No puede haber una norma próxima que, a su vez, necesite otra norma. Es así que la naturaleza humana necesita ser regulada ella misma por la recta razón. Luego, la naturaleza humana no puede ser la norma próxima de moralidad.

Respuesta.- Distingo la Mayor: en el mismo orden en que la necdsita, Concedo; en otro distinto, Niego; Contradistingo la Menor. Pues la naturaleza necesita ser regulada en el orden formal, no en el orden objetivo.

6.- La norma de moralidad debe ser inmutable. Es así que la naturaleza humana puede sufrir mutaciones, y de hecho las sufre, cuando, de buena que es, se vuelve perversa. Luego, la naturaleza humana no puede ser la norma de moralidad.

Respuesta.- Distingo la Mayor.- Esencialmente y en el orden físico, Concedo; accidentalmente, niego. Contradistingo la Menor.

7.- Si la naturaleza racional queda establecida como norma de moralidad, la moralidad se proclama independiente de Dios. Es así que la moralidad no puede prescindir de Dios. Luego, la norma de moralidad no es la naturaleza racional.

Respuesta.- Distingo la Mayor: si la naturaleza no se toma se con todas sus relaciones, de las cuales son las principales las relaciones que tiene hacia Dios, Concedo; de lo contrario, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

8.- Todas las cosas, exceptuado el último fin, son medios con respecto a éste. Es así que los medios reciben su bondad del fin. Luego, sólo el fin último puede ser norma de la moralidad.

Respuesta.- Distingo la Mayor: de tal forma que todas las cosas sean bienes útiles, Niego; de tal forma que algunos bienes, prescindiendo de la utilidad que puedan tener, puedan ser apetecidos por sí mismos, Concedo. Contradistingo la Menor. El error procede de suponer que todos los bienes son sólo útiles; pero están también los bienes honestos, que son apetecibles por sí mismos; luego no son medios, en sentido estricto, aunque estén subordinados al último fin.

9.- El fin último es la regla de todos los demás. Es así que en todas las acciones de la voluntad la bondad procede de la regla o norma. Luego, en todas las acciones la bondad procede del último fin.

Respuesta.- Distingo la Mayor: es regla directiva, Concedo; constitutiva u objetiva, Niego. Contradistingo la Menor.

10.- Según Santo Tomás (1-2, q.21, a.1, ad 2), en el pecado siempre hay un defecto en relación con el fin último intentado; porque ningún acto de la voluntad que sea malo, es ordenable a la felicidad, que es el último fin. Luego, según el pensamiento de Santo Tomás, la malicia contiene necesariamente un defecto relacionado con el fin último, y por tanto la bondad tiene también que consistir en la relación con el último fin.

Respuesta.- Concedo el Antecedente. Distingo el Consecuente: la bondad completa y perfecta, Concedo; incompleta, niego.

11.- Todas las cosas, con excepción del último fin, son medios para el mismo. Es así que toda la bondad de los medios proviene del fin. Luego, las cosas de este mundo no pueden ser término próximo de los actos.

Respuesta. Distingo la Mayor: son medios, de tal forma que ellas mismas tengan su propia bondad por la que pueden ser apetecidas por sí mismas, Concedo; de lo contrario, Niego. Es decir, son fines intermedios, no medios, en sentido estricto. Contradistingo la Menor.

12.- Los actos humanos solamente son buenos cuando están ordenados al servicio divino. Es así que el ordenar los actos de la criatura racional al servicio divino, supone una relación con el fin último. Luego, los actos de la criatura racional son buenos en la medida en que están ordenados al fin último.

Respuesta.- Niego la Mayor.

# A R T Í C U L O  I V

## Las Fuentes de la Moralidad Específica.

254.- Nexo.- Hemos visto cómo el acto queda constituido -- dentro del ámbito de la bondad o de la maldad moral por el objeto a que dice referencia. Ahora bien, como quiera que ni todos los actos - se hallan dentro de la misma especie de moralidad, son de la misma - bondad o maldad, ni todos ellos, dentro de la misma bondad o malicia específica, poseen el mismo grado de bondad o de malicia, deseamos - averiguar precisamente de dónde proviene tal diversidad. Pero para - ello, debemos examinar todos los elementos que intervienen en el acto humano, encontrándonos con que todo acto humano tiende a un objeto determinado, que se encuentra en determinadas circunstancias, y - con un fin asimismo determinado. De acuerdo con este triple elemento, el acto humano puede resultar conveniente o no a las reglas de moralidad; en este sentido, el objeto, las circunstancias y el fin se denominan fuentes de la moralidad.

Siendo así que son numerosas las diferencias existentes entre los actos internos y los externos, así como entre los actos buenos y los malos, primeramente tratamos de los actos internos, y a -- continuación de los exteriores, y ello dentro de este orden: primero, de la bondad; seguidamente, de la malicia, y en último término, de la indiferencia.

### § 1.- La moralidad específica del acto interno

#### A.- La bondad del acto interno.

Tesis 12.- El acto interno recibe su bondad específica esencial, del objeto (I); la bondad accidental intrínseca la recibe de - las circunstancias (II); recibiendo del fin la accidental extrínseca (III).

255.- Nociones. Acto interno: es aquel acto que procede inmediatamente de la voluntad; mientras que el externo es el acto de - las restantes potencias, tanto internas como externas, que ha sido - imperado por parte de la voluntad.

256.- Bondad específica: es la que se tiene dentro de una determinada especie de bondad; p. e., dentro de la justicia, de la - caridad, etc., y puede ser: a) esencial: que incluye tan sólo los -- elementos necesarios para constituir dicha especie de bondad; b) accidental: que supone ya constituida la bondad esencial, modificándola accidentalmente dentro de la misma especie; p. e., en cuanto a los grados de intensidad...

Bondad genérica: es la bondad "simplíciter", sin que se determine nada sobre la especia a que pertenece; lo único que hace al caso es la conformidad con la naturaleza racional.

Bondad intrínseca: que se halla formalmente en el mismo acto.

Bondad extrínseca: es la que afecta al acto únicamente por denominación extrínseca.

257.- El objeto: constituye el término próximo del acto; es decir, aquello que "per se" es alcanzado por el propio acto. Y puede ser:

Material: la cosa a la cual tiende el acto, según es en sí misma, considerada físicamente.

Formal: es la razón peculiar bajo la cual se considera el objeto material. A su vez, puede tomarse: a) por la totalidad de la cosa a que se tiende, incluyendo todas sus circunstancias; b) por aquello tan sólo a que se tiende de modo primario y "per se", que comunica al acto la conveniencia específica, sin modificaciones accidentales.

258.- La circunstancia: a) en sentido etimológico: lo que está alrededor; denota algo extrínseco al objeto, pero que, sin embargo, le afecta; es algo que se halla cerca del mismo, según el lugar; b) En sentido translaticio: circunstancias estrictamente tales son aquellas connotaciones que afectan al acto accidentalmente en el orden moral, sin que quede esencialmente cambiado el primer ser moral del acto. Impropiamente tales son las connotaciones que añaden al acto una nueva especie de bondad o de malicia, distinta de la que procede del objeto.

Pueden ser: físicas: si consideran el acto sólo en el orden físico; morales: si lo consideran moralmente; objetivas: si proceden de parte del objeto; subjetivas: si proceden del sujeto. Todas ellas se contienen en el verso tan conocido: "quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando", (quién, qué cosa, dónde, con qué medios, por qué, cómo, cuándo).

259.- El fin (v. n. 24): Aquello por lo cual una cosa se hace. Hay que prestar atención a la división en fin "óperis" (de la obra) y fin "operantis" (del que obra).

260.- Estado de la cuestión.- Sólo se trata ahora de la bondad específica del acto interno, y queremos ver, ante todo, por qué un acto pertenece, p. e., a la especie de la justicia, y otro a la especie de caridad; para preguntarnos después por qué un acto, dentro de la misma especie, es mejor que otro, y por qué finalmente a un acto hay que atribuirle, además de su especie esencial de bondad, otra bondad también que es específicamente distinta.

261.- Opiniones.- Propiamente hablando, no existe diversidad de opiniones. Todos, en efecto, responden a la primera cuestión diciendo que la bondad específica del acto proviene del objeto formal sobre el cual versa: este es el que establece al acto en cuestión dentro de la especie, p. e., de caridad, de justicia, etc. Pero para ello, es menester que consideremos el acto prescindiendo de las circunstancias que lo acompañan.

Del mismo modo, todos admiten que la modificación del acto interno, dentro de la misma bondad, proviene de que se dé alguna modificación en las connotaciones, o circunstancias, que rodean al objeto formal, mientras el objeto formal del acto permanece en su mismo ser.

Por último, todos admiten igualmente que el fin extrínseco, u "operantis", puede comunicar una nueva especie de bondad al acto que ya se halla establecido dentro de una determinada especie de bondad, en razón de su objeto formal; sin embargo, esta nueva especie de bondad se predica del acto únicamente por denominación extrínseca, pues en dicho acto no se halla de manera intrínseca.

Prueba de la tesis.- 1ª Parte. El acto recibe del objeto su bondad específica esencial.

262.- 1. A partir del argumento general de la especificación del acto. Un acto recibe la especie de su propio objeto formal. Luego, también el acto interno de la voluntad.

Se prueba el Antecedente: Una facultad que puede poner actos distintos, ha de tener una razón para poner uno en lugar de otro de distinta especie; pero esta razón no puede ser otra más que la tendencia hacia un objeto formal específicamente distinto.

Se pruebe el Consecuente: Pues el principio enunciado vale para el acto de cualquier potencia; ahora bien, la voluntad es una facultad indiferente que puede poner actos de distinta especie, y no puede ser apartada de tal indiferencia ni ser determinada a la especificación más que por el objeto formal del acto.

263.- 2. A partir de la inducción. El acto de justicia se encuentra dentro de la especie de justicia precisamente porque tiene por objeto formal el mantenimiento del derecho de otra persona, y por ello se distingue de otros actos, p. e., de templanza o de caridad. El mismo argumento puede repetirse de los demás actos, pues la razón siempre es la misma.

264.- Corolario.- Naturaleza de la bondad formal, en sentido entitativo. Es una tendencia real y física hacia el objeto que es conveniente a la naturaleza racional, en cuanto tal.

265.- Escolio. 1. Número de entidades en el acto moralmente bueno. No se da más que una entidad única, por lo cual el acto queda constituido a la vez tanto en un ser físico como en el moral. Pues no se da más que un solo objeto formal del acto; y, como quiera que el acto moralmente bueno existe en el orden físico, en ambos órdenes se constituye a la vez por la tendencia al objeto del acto.

266.- 2. Número de especies de bondad.- Un mismo acto interno bueno no puede tener a la vez más que una sola especie intrínseca de bondad; de otro modo, podría pertenecer, al mismo tiempo, a dos especies físicamente distintas. Lo cual es absurdo.

267.- 3. La moralidad principal es la que proviene del objeto. Es evidente, por cuanto ya se ha dicho; en consecuencia, esta moralidad primaria y fundamental, se halla a la base de todas las demás moralidades que puedan derivar de otros capítulos, permaneciendo invariable ella misma.

2ª Parte. El acto recibe de las circunstancias una bondad accidental intrínseca.

268.- Con ejemplos. Amar a Dios con una intensidad mayor, es más perfecto que amarle con menos intensidad; el deseo de dar cien pesetas como limosna es mejor que el dar solamente diez. Es así que esta modificación del acto es accidental e intrínseca, y proviene de alguna circunstancia. Luego, el acto recibe de las circunstancias una bondad accidental e intrínseca.

La Mayor: Es evidente.

La Menor: Es accidental, pues el acto, aunque dicha bondad no se diera, ya queda constituido por su objeto formal dentro de una especie determinada (p. e., de caridad); es intrínseca, porque afecta formalmente al acto, prescindiendo de cualquier denominación extrínseca; procede de una circunstancia (en los ejemplos, de la circunstancia "cómo", o "qué cosa", pues suponemos que todo lo demás permanece invariable.

269.- Escolio. 1.- Posibilidad de que una circunstancia deje de serlo. Una circunstancia puede convertirse en objeto formal del acto, y en tal caso, comunica al acto su bondad esencial; ello puede ocurrir en los siguientes casos: a) cuando el objeto es, de por sí, indiferente, pues entonces únicamente la circunstancia puede comunicar la bondad al acto, ya que ella misma constituye la razón de poner el acto; b) cuando destruye la bondad que el acto tiene por parte del objeto; c) cuando lo que es tan sólo accidente respecto del acto, tomado en su ser genérico, pasa a ser objeto formal respecto del acto, tomado en su ser específico.

270.- 2.- Condiciones que ha de reunir una circunstancia "vólita" (querida). Ha de ser querida en sí directa y formalmente en cuanto buena, pues cualquier bondad moral consiste en la tendencia real del acto hacia el objeto bueno, bajo la razón de bueno.

3ª Parte.- El acto recibe del fin una bondad accidental.

271.- 1.- Con ejemplos. Una persona que quiere ayunar debido a la bondad que tiene el acto de ayunar, y orienta además su ayuno a honrar a la Santísima Virgen, pone un acto en que se da la bondad de la templanza y también la bondad del culto, tomada una del objeto formal del acto, y la otra del fin extrínseco del mismo. Es así que esta bondad que se deriva para el acto del fin extrínseco, es accidental y extrínseca para el acto mismo. Luego, el acto puede recibir del fin una bondad accidental y extrínseca.

La Mayor: Es evidente.

La Menor: Es accidental: en efecto, el acto, sin ella, ya queda suficientemente constituido dentro de una determinada esencia de bondad, en razón de su objeto formal; es extrínseca: pues, al ser de distinta especie que la bondad precedente del objeto, no puede afectar al acto, de modo intrínseco; si así fuera, el acto tendría dos especies físicamente distintas; procede del fin, puesto que el acto en cuestión se encuentra imperado por la virtud de religión.

N. B.- Propiamente hablando, se trata de dos actos, y se considera la bondad de cada uno, como si fueran uno solo.

272.- 2.- A partir de la semejanza con otros actos. El acto que es indiferente en razón de su objeto, se hace bueno por denominación cuando es imperado por un fin bueno; el acto bueno, si se refiere a un fin malo, toma de dicho fin la especie de malicia correspondiente. Luego "a pari" (por la misma razón), el acto que ya es bueno en razón de su objeto, recibe también una nueva especie de bondad cuando se orienta a un fin bueno.

273.- Escolio. 1.- Relación que se requiere para ello.- Al menos, una relación virtual; no es necesario que sea actual; pero no basta simplemente la interpretativa, ni tampoco la habitual. De lo contrario, no se daría una real dependencia del fin por parte de dicho acto.

274.- 2.- La intención del último fin.- Para que un acto sea bueno, no se requiere que el último fin sea explícitamente pretendido; ni en razón del mismo acto, ni en razón de precepto alguno, de lo cual no hay constancia en ningún sitio. En todo acto bueno, existe una intención interpretativa. De todos modos, es menester que el hombre se ordene a sí mismo, y ordene sus propios actos, en relación con el último fin.

275.- Objeciones. 1. Es opinión común que el fin especifica el acto humano. Es así que esto no sería verdad, si el acto tomase su bondad esencial y específica del objeto. Luego, el acto no tiene su bondad específica y esencial recibida del objeto.

Respuesta.- Distingo la Mayor: el fin "óperis", que se identifica con el objeto formal, Concedo; el fin "operantis", Subdistingo: si coincide con el fin "óperis", Concedo; si no coincide, Niego. Contradistingo la Menor.

2.- Según el dicho popular, los medios se justifican por el fin. Es así que por fin entendemos el fin "operantis". Luego, el fin "operantis" es el que especifica el acto.

Respuesta.- Distingo la Mayor: los medios indiferentes, Concedo; los medios malos, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente. Pues, en tal caso, el fin se convierte en objeto formal del acto, pues la intención no apunta en él hacia la bondad del objeto mismo.

3.- Si un acto malo se dirige a un fin bueno, se hace bueno por este hecho, mientras que, si un acto bueno se dirige a un fin malo, se hace, por ello, malo. Es así que esto no podría ser, a menos que el fin siempre especificase el acto humano. Luego, el fin especifica siempre el acto humano.

Respuesta. Niego la primera parte de la Mayor, y la paridad. Para que un acto sea "simplíciter" bueno, se requiere que lo sea por todas sus partes, sin que baste la bondad del objeto; en cambio, para que sea malo, es suficiente que sea malo por cualquiera de sus partes.

4.- Cuando el fin malo es la causa total de querer un acto que es bueno, por parte de su objeto, el acto es malo. Es así que, si el acto recibiera su bondad específica y esencial del objeto, el acto en cuestión debería ser bueno. Luego, el objeto no especifica el acto bueno esencialmente.

Respuesta.- Distingo la Mayor: formalmente, Concedo; materialmente, Niego. Contradistingo la Menor. En el caso que nos ocupa, el objeto formal del acto es precisamente el fin malo.

5.- Para que el acto venga a ser especificado por el objeto, se requiere que dicho objeto sea apetecido bajo la razón de bueno. Es así que son escasos los hombres capaces de apetecer de esta manera los objetos. Luego, o el acto no se especifica por el objeto, o los actos buenos son extremadamente pocos.

Respuesta.- Distingo la Mayor: de manera explícita y refleja, Niego; al menos, de manera implícita, Concedo; Contradistingo la Menor. Suárez, a este respecto, dice: "Será suficiente que el entendimiento juzgue que este objeto es, "per se", amable para el hombre, es decente y conveniente a la razón, o que debe ser hecho por el hombre, "hic et nunc", en esta determinada materia" ("De bon. et mal. act. hum., d.4, s.1, n.12).

6.- Si el acto se especificase por el objeto, un acto que versase acerca de un objeto **bueno, tendría que ser** bueno esencialmente. Es así que hay actos que versan sobre un objeto bueno, y sin embargo, son esencialmente malos; p. e., el acto de odiar a Dios. Luego, el objeto no especifica moralmente el acto.

Respuesta.- Distingo la Mayor: por el objeto formal, un acto que versase acerca de un objeto formal bueno, Concedo; pero si versa acerca de un objeto material bueno, Niego. Contradistingo la Menor. Odiar a Dios es algo objetivamente malo.

7.- Ninguna causa es especificada por su efecto. Es así que el objeto no pocas veces es efecto del acto de la voluntad. Luego, el objeto no puede especificar el acto esencialmente.

Respuesta.- Distingo la Mayor: en cuanto que el efecto es posterior a su causa, en el orden de la ejecución, Concedo; en cuanto que en el orden de la intención es anterior a su causa, y causa formal extrínseca de la misma, Niego. Contradistingo la Menor.

8.- El acto de la voluntad no puede tener varias especies intrínsecas de bondad. Es así que, si la especificación viniera del objeto, la voluntad podría tener varias especies intrínsecas de bondad, al tener el objeto varias especies objetivas de bondad. Luego, la especificación esencial del acto no procede del objeto.

Respuesta.- Distingo la Mayor: en calidad de objetos materiales, Niego; en calidad de objetos formales distintos de modo adecuado, Concedo. Contradistingo la Menor. Cuando el objeto tiene varias especies distintas de bondad; p. e.: observar la castidad en una orden religiosa, la voluntad puede apetecer formalmente dichas especies mediante actos distintos, o si me diante uno solo, formando un único objeto formal adecuado; pero lo que no puede hacer es abarcarlas mediante un solo acto, en cuanto que son bondades formalmente distintas.

9.- Si el acto recibiese su especie, aun extrínseca, del fin, como quiera que puede haber varios fines que imperen el acto al mismo tiempo, el mismo acto podría quedar constituido entre varias especies. Es así que el mismo acto no puede constituirse dentro de varias especies. Luego, el acto humano no puede recibir del fin la especie de bondad, ni siquiera extrínseca.

Respuesta.- Distingo la Mayor: si dichos fines, que imperan el acto al mismo tiempo, fuesen del mismo orden, Concedo; si son de distinto orden, Niego. Contradistingo la Menor. El acto puede ordenarse a un solo fin próximo y a varios remotos; ahora bien, el acto queda especificado por el fin próximo, que constituye el objeto formal del acto, pero no por el remoto. El fin próximo no puede ser más que uno.

10.- Si el acto recibiera la bondad del fin próximo, como quiera que una acción no puede ponerse si no es por un fin bueno, no se daría ningún acto malo. Es así que, de hecho, se dan actos malos. Luego, el acto humano no recibe su bondad del fin próximo.

Respuesta.- Distingo la Mayor: si el acto no pudiera ponerse más que por un bien verdadero, Concedo; si puede ponerse por un bien aparente, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente. Además, la malicia del acto puede proceder bien del objeto, bien de las otras circunstancias, pues el mal proviene de cualquier defecto.

11.- Si el acto humano recibiera su bondad del fin, la acción buena no debería ordenarse más que al fin bueno, e igualmente, la acción mala al fin malo. Es así que la acción buena puede ordenarse al fin malo; p. e., el que da limosna por vanagloria, y la acción mala puede ordenarse al fin bueno; p. e., el que roba para socorrer a los pobres. Luego, el acto humano no recibe su verdad del fin.

Respuesta.- Distingo la Mayor: si la acción no pudiese tener más que una sola bondad, Concedo; si la acción puede tener varias bondades, Niego. Contradistingo la Menor.

12.- La bondad de los actos, según todas las opiniones, depende primariamente del fin. Es así que, según la doctrina propuesta en la tesis, no depende primariamente del fin. Luego, no es recta la doctrina expuesta en la tesis.

Respuesta.-Distingo la Mayor: del fin, ya sea "óperis", ya "operantis", Concedo; sólo "operantis", Subdistingo: en los actos externos, Concedo; en los internos, Niego. Contradistingo la Menor. Los hombres, por lo general, hablan de los actos externos que ellos mismos ven, cuya bondad depende de la intención.

---

## B.- La maldad del acto interno.

Tesis 13.- La malicia formal no es una entidad positiva (I), sino la privación de rectitud en el obrar que se le debe a la naturaleza racional (II); por tanto, se especifica, próximamente, por la bondad, a la que se opone, y remotamente, por el objeto; en cuanto disconforme a la naturaleza racional como tal, y en cuanto querido, de alguna manera, en su condición de disconforme.

276.- Nexo.- Hemos visto de dónde procede la bondad específica del acto interno, y ahora queremos ver de dónde procede su malicia. Cuestión ésta más difícil, debido a la dificultad de determinar, en primer lugar, qué es la misma malicia formal, para que después podamos determinar la especificación de la misma.

277.- Nociones.- Malicia moral: en general, expresa cierta deformidad con la naturaleza racional, como tal. Puede ser:

Objetiva: la disconformidad del objeto del acto con la naturaleza racional, como tal; subjetiva o formal: la disconformidad del mismo acto con la naturaleza racional. Por ella, el hombre se constituye formalmente malo.

278.- Entidad positiva: Se entiende por tal el "ente" en cuanto "ente", según que se contrapone al "ente" de razón. "Ente" de razón es aquel que objetivamente sólo puede existir en la mente, ya sea privativo: la negación de la perfección en un sujeto apto para tenerla; negación concebida a manera de cualidad (la ceguera); ya sea negativo: la negación de una realidad, concebida a manera de "ente" (las tinieblas); ya sea relativo: aquello por lo que una cosa se concibe a manera de relación, sin que exista, no obstante, una relación real (la relación existente entre la naturaleza universal y los individuos).

279.- Privación: es la carencia de la perfección debida en el sujeto apto para tenerla.

280.- Estado de la cuestión.- En la primera parte de la tesis trataremos de averiguar cuál es la entidad que viene a constituir la malicia formal del acto interno; como fundamento necesario para determinar de dónde procede la especificación del acto moralmente malo: lo cual se examina en las partes restantes, y ello de forma que primeramente se propone la cuestión sobre la procedencia próxima de dicha especificación, y después de ella, la cuestión sobre la procedencia remota.

Muchos otros aspectos que pueden mezclarse en esta cuestión, no se consideran en la tesis.

281.- Para mejor comprender los diversos pareceres, notemos que en todo acto moralmente malo, hay que distinguir tres momentos: a) la tendencia vital del acto a su propio objeto; b) la privación, cuyo sujeto es, bien el acto mismo, bien la facultad que lo pone; c) la relación, o "quasi" relación de disconformidad del acto con la naturaleza racional.

Cuestión discutida entre los autores es en cuál de estos tres momentos, se constituye esencialmente el acto malo en su razón de tal; ello será precisamente la malicia formal.

282.- Opiniones.- 1ª.- Sostiene que la malicia formal consiste en una entidad positiva, a saber, en una tendencia vital e intencional del acto hacia el objeto malo. Así, Cayetano, Medina, Los Salmanticenses, Arriaga, Frins, el cual pretende probarlo con multitud de argumentos.

2ª.- Defiende que consiste en una entidad positiva, a saber, en la relación de disconformidad del acto con la naturaleza racional, como tal. Así, Vázquez.

3ª.- Defiende que consiste, a la vez, en una entidad positiva y en otra negativa. Así, Capréolo, Ferrariense.

4ª.- Por lo que se refiere a la especificación, por lo general, los autores que defienden que la malicia formal consiste esencialmente en un elemento positivo, sostienen también que la especificación, tanto próxima como remota, se debe al objeto del mismo acto; así, Frins. Otros, por el contrario, sostienen que la especificación del acto malo hay que hacerla derivar próximamente de preceptos o leyes formalmente distintos; así, Vázquez, Laymann, Platel.

5ª.- Nuestra opinión.- Defendemos que la malicia formal no consiste en ningún elemento positivo, sino en la privación de la rectitud debida a la naturaleza humana en aquellas operaciones que le son propias. En la tercera parte afirmamos que la especificación de la malicia en el acto malo, se debe próximamente a la bondad a que se opone, y remotamente al objeto de dicha bondad.

Prescindimos en esta tesis de otras muchas cuestiones nada fáciles que se encuentran en ella, debido a las cuales, se cuenta "entre las más difíciles y obscuras, con mucho, no sólo en razón de la misma naturaleza de la tesis, sino sobre todo por la enorme variedad de opiniones" (Frins, 2, p. 354).

Esta opinión, que nosotros defendemos como más probable, la sostienen: San Buenaventura, Suárez, Lessio, Lugo, muchos modernos, y en general, todos los escotistas.

Prueba de la tesis. 1ª Parte. No es una entidad positiva.

283.- 1.- A partir de la noción de entidad positiva. Todo "ente", considerado en sí mismo de modo absoluto, es bueno. Es así que, si la malicia formal consistiese en una entidad positiva, la misma malicia formal, considerada en sí misma de modo absoluto, habría de ser tenida por un bien, lo cual es, a todas luces, absurdo. Luego, la malicia formal no consiste en ninguna entidad positiva.

La Mayor: El "ente" y el bien son inversibles, pues la bondad es una de las propiedades esenciales del "ente".

La Menor: Todo lo positivo, en cuanto tal, supone una entidad; ahora bien, toda entidad, al menos considerada en sí misma de modo absoluto, supone un bien.

284.- 2.- Si la malicia formal consistiese en algo positivo, habría que afirmar que Dios es la verdadera causa y el autor de la malicia formal.

Es así que Dios no puede ser causa de la malicia formal. -- Luego, la malicia formal no consiste en ningún elemento positivo.

La Mayor: Pues Dios es autor y causa de toda entidad positiva.

285.- 3.- La malicia formal, en cuanto tal, no puede ser -- procurada por nadie. Es así que todo elemento positivo puede, por sí mismo, ser procurado por alguien. Luego, la malicia no puede consistir en ningún elemento positivo.

La Mayor: Pues "malo" es aquello que no posee ninguna conveniencia ni apetibilidad.

La Menor: Pues posee algo de bondad: es un "ente", y según este respecto no puede ser malo.

2ª Parte.- Consiste en la privación de la rectitud debida.

286.- 1.- La malicia no es una entidad positiva. Luego, tiene que ser una privación. Es así que no cabe imaginar ninguna privación que explique, de modo suficiente, la malicia formal, más que la privación de la rectitud debida a la naturaleza racional en sus propias operaciones. Luego, la malicia formal consiste en la privación de dicha entidad.

287.- 2.- La malicia se opone a la bondad. Es así que la bondad consiste formalmente en la conveniencia del acto con la naturaleza racional, como tal. Luego, la malicia habrá de consistir formalmente en la negación de tal tipo de conveniencia; ahora bien, dado que la naturaleza humana es apta para tener este tipo de conveniencia, la carencia de la misma tiene carácter de privación. Luego, la malicia formal consiste precisamente en la privación de la rectitud debida a la naturaleza racional en sus propias operaciones.

3ª Parte.- Se especifica próximamente por la bondad..., y remotamente por el objeto.

288.- La privación es diferente, según que lo sea el bien del que priva. Luego, la malicia será también diferente, según que lo sea la bondad de la que priva. Es así que dicha bondad se especifica por el objeto sobre el que versa. Luego, también la malicia se especifica remotamente por el objeto, en cuanto que éste es disconforme a la naturaleza racional.

289.- Escolio. 1.- La malicia puede sufrir modificaciones por las circunstancias. Y ello de tal manera que, por parte de dichas circunstancias, puede recibir también una nueva especie de malicia; pues el acto formalmente malo, además de la malicia esencial que procede del objeto, puede tener otras malicias esenciales diferentes, que procedan de las circunstancias y del fin; p. e., el que quiere realizar un robo sagrado para cometer una fornicación, tiene la malicia específica del hurto, del sacrilegio y de la fornicación, puesto que el acto en cuestión se opone a tres virtudes o bondades específicamente distintas, y la malicia se especifica próximamente por la bondad a que se opone. Al tratar del acto bueno, hemos dicho que no puede tener más que una especie intrínseca de bondad.

290.- 2.- Cómo han de ser "vólitas" (queridas) las circunstancias. Para que puedan añadir al acto una malicia nueva, no es menester que sean directamente "vólitas"; basta que sean indirectamente "vólitas"; pero sí que es preciso que, de alguna forma, se conozcan; de lo contrario, no podrían añadir malicia alguna. Al tratar de la bondad del acto, decíamos que las circunstancias han de ser directamente "vólitas", a fin de que puedan contribuir a la bondad del acto.

291.- 3.- Modo de ejercerse el influjo del fin. Por parte del fin, una nueva malicia puede sobrevenir al acto, no sólo por la relación positiva del mismo acto a un fin malo, sino también por la carencia de relación a un fin debido; lo cual no ocurre con el acto bueno, pues el acto bueno sólo puede adquirir una bondad nueva por la relación positiva a un fin bueno.

292.- Objeciones.- 1.- En el acto formalmente malo, lo primero que se encuentra, y que viene a identificarse con él, es la tendencia de la voluntad al objeto malo. Es así que dicha tendencia libre al objeto malo, no puede menos de ser propia y formalmente mala. Luego, la malicia formal consiste en la tendencia del acto al objeto malo.

Respuesta.- Distingo la Mayor: que carece de algo que le es debido, Concedo; sólo la tendencia, sin esta carencia, Niego. Contradistingo la Menor: de suerte que la malicia formal haya de ser puesta en dicha tendencia, Niego; en la carencia de la perfección que le es debida, Concedo.

2.- La privación de rectitud, en que se dice que consiste formalmente la malicia moral del acto interno, es algo completamente vago e indeterminado. Es así que la malicia del acto formalmente malo, es algo totalmente determinado y cierto. Luego, la malicia no puede ponerse en una privación.

Respuesta.- Niego la Mayor.

3.- Prueba de la Mayor: La privación que se ha establecido, no puede dar una explicación adecuada de la malicia específica que poseen buen número de actos formalmente malos, p. e., la malicia de odiar a Dios, del deseo de blasfemar,..., si no es acudiendo a respuestas vagas e indeterminadas. Es así que una doctrina que no puede dar una respuesta adecuada y clara de la malicia formal que poseen algunos actos malos, sino con respuestas vagas e indeterminadas, es también ella algo vago e indeterminado. Luego, la privación es una doctrina vaga e indeterminada.

Respuesta.- Niego la Mayor. En efecto, la doctrina de la privación da una explicación buena y concreta de la malicia formal que poseen todos los actos malos; pues en todos los actos existe una tendencia al objeto, si bien no de la manera como debería tender; luego, siempre queda incluida una privación de la rectitud que es debida. En los ejemplos aducidos, la malicia formal mediante una privación, queda perfectamente explicada; pues las relaciones de nuestros actos para con Dios son determinadas, luego está bien determinada la tendencia hacia Dios del acto en cuestión; ahora bien, el acto de odio carece precisamente de esta relación debida.

4.- El bien y el mal, en Moral, se oponen de manera contraria. Es así que las cosas que se oponen de manera contraria, suponen algo positivo en uno y otro extremo. Luego, la malicia moral consiste en algo positivo.

Respuesta.- Distingo la Mayor: en razón de la bondad y de la malicia, Niego; en razón del elemento positivo, o bueno, en que se fundan, Concedo. A este elemento bueno y positivo se le añade la malicia que es la privación de la rectitud debida. Contradistingo la Menor. Debemos distinguir bien entre acto malo concreto y malicia abstracta. El acto malo es algo positivo, y se especifica inmediatamente por el objeto; mientras que la malicia es algo privativo y recibe de la bondad opuesta su especificación inmediata. La bondad y la malicia se oponen de manera privativa, mientras que el bien y el mal, se oponen de manera contraria.

5.- El acto bueno y el malo se diferencian entre sí específicamente. Es así que las diferencias específicas son algo positivo. -- Luego, la malicia formal se constituye por algo positivo.

Respuesta.- Distingo la Mayor: en razón de la malicia y de - la bondad, Niego; en razón de la tendencia positiva, a la que se añade la privación de rectitud, Concedo. Concedo la Menor. Distingo el - Consecuente.

---

## C.- La indiferencia de los actos internos.

Tesis 14.- Ningún acto deliberado, considerado en su ser -- concreto, puede ser indiferente.

293.- Nexo.- Hemos determinado de dónde puede proceder la - bondad o la malicia que poseen los actos humanos, en general, y en -- cuanto a la bondad o a la malicia específica. Nos queda ahora decir - algo sobre la indiferencia de los actos internos. En esta tesis, debemos determinar si pueden darse actos indiferentes.

294.- Nociones.- Acto deliberado: es aquel que se pone con suficiente advertencia de la razón a la bondad o maldad del objeto; - es decir, se trata del acto humano, propiamente dicho.

1.- En especial, o en abstracto: es decir, atendiendo sólo a su objeto formal, del que recibe la especificación, prescindiendo - de las circunstancias y del fin, que constituyen como un revestimiento del acto, en particular.

2.- Individualmente, o en concreto: es decir, incluyendo no sólo el objeto formal del mismo, sino también las circunstancias y el fin "operantis": elementos con los que el acto siempre se pone, en -- particular.

295.- Indiferente. En el orden moral, es aquello que no es positivamente conforme ni disconforme a la naturaleza racional, como tal; por lo cual, el hombre no merece ni alabanza ni reproche en el - orden moral.

296.- Estado de la cuestión.- Salta a la vista que en la tesis no consideramos aquellos actos que se ponen sin deliberación de - ninguna clase, ya sea que procedan del apetito inferior, p. e., de la sensación, de la fantasía, ya sea que procedan incluso del entendimiento; pues los actos que se ponen sin deliberación, no son morales, y - por ello, bien pueden llamarse indiferentes en el orden moral.

Planteamos la cuestión de la indiferencia moral en el orden estrictamente natural; pero no en el orden sobrenatural, en relación con el mérito o el demérito; pues en el orden sobrenatural hay, ciertamente, muchos actos humanos, morales, que no merecen ni premio ni - tampoco castigo, y por tanto, son indiferentes, p. e., todos los actos buenos, con bondad sólo natural, puestos por el hombre pecador.

Se trata de la bondad subjetiva, o formal; pues consideramos la moralidad del acto interior. Es cierto que existen muchos objetos que son moralmente indiferentes, con moralidad, por tanto, objetiva.

Se trata de actos, considerados, no en abstracto, sino en concreto; es decir, considerando la moralidad que procede, no sólo del objeto, sino también de las circunstancias y del fin. Sin dificultad, concedemos que se dan actos que son indiferentes en abstracto.

297.- Opiniones.- 1ª. Opinión escotista. Los escotistas, en general, siguiendo a Escoto, afirman que se dan, en concreto, actos indiferentes; niegan, sin embargo, que se dan, en abstracto. La razón es que Escoto estima que el acto se divide adecuadamente en bueno y en malo, debido a su objeto, y que en esto no puede haber nada intermedio; ahora bien, el acto recibe la especie de su objeto, y en consecuencia, no puede darse ningún intermedio entre lo bueno y lo malo, en abstracto.

Escoto enseña que no puede darse un acto individual, que no se halle incluido en alguna especie; sin embargo, añade que puede darse un acto individual, que sea bueno en razón de su objeto, pero que no reúna las demás circunstancias que se requieren para la bondad moral, como es, por ejemplo, el que esté referido, de modo positivo y expreso, a un fin bueno, y es a este acto al que llama indiferente.

Además de los escotistas, defienden esta doctrina como más probable, entre otros, San Buenaventura, Vázquez y Arriaga.

298.- 2ª. Opinión tomista. Tomistas y suarecianos generalmente niegan que se pueda dar un acto deliberado, en concreto, que sea indiferente; es decir, tal que no reciba bondad ni malicia moral, bien por parte del objeto, bien por parte del fin o de las circunstancias.

Tampoco hay razón para decir que esta opinión sea, por lo expuesto, más rígida o menos conforme a la benignidad divina que la anterior. Pues en esta opinión, todos los actos que en la precedente se llaman moralmente indiferentes, se dice que son moralmente buenos.

Esta opinión la defienden Santo Tomás, Cayetano, Bellarmino, Valencia, Suárez, etc., y también la mayor parte de los teólogos de nuestros días.

Defendemos, pues, esta segunda opinión como, con mucho, la más probable.

299.- Prueba de la tesis.- 1.- A partir de la necesidad de obrar por un fin. No puede darse un acto deliberado, en concreto, que no se ponga por un fin. Es así que, por parte del fin, no puede darse un acto humano indiferente. Luego, ningún acto deliberado, en concreto, puede ser indiferente.

La Mayor: Todo agente racional, cuando obra como tal, obra por un fin.

La Menor: Pues un tal fin: a) O conviene a la naturaleza racional, y entonces el acto es honesto (bueno); pues nos hallamos en la hipótesis de acto que versa sobre un objeto que no es malo, y revestido también de unas circunstancias que no son malas; en el cual, por tanto, la especificación debe proceder del fin. Si, pues, éste es bueno, lo será también el acto.

b) O no le conviene; y entonces, el acto es moralmente malo; pues el hombre está obligado a proceder, en sus propias operaciones, siempre de modo conveniente a la naturaleza racional; es decir, de una manera propia del mismo. Ahora bien, cuando alguien pone un acto por un fin que no conviene a la naturaleza racional, sino sólo por motivo de puro deleite, no está procediendo de modo conveniente a la naturaleza racional, sino únicamente a la naturaleza sensitiva, y por tanto, en cuanto que es irracional; en consecuencia, está obrando mal, desde el punto de vista moral.

300.- Escolio.- 1.- Requisitos para que un bien deleitable se torne honesto. a) Que el bien sea apreciado por el hombre en cuanto conveniente al mismo, en razón del cuerpo, del alma o de las cosas exteriores que con ambos se relacionan; b) Que las circunstancias sean tales que se hallen en armonía con el orden recto; c) Por último, que el bien en cuestión no se oponga al bien del hombre según la razón.

Una vez que tales requisitos se dan, un bien deleitable se torna, por el mismo hecho, conveniente al hombre "simplíciter", en cuanto racional, y por tanto, es ya un bien moral. La razón es porque el cuerpo se ordena al alma; así pues, cuando alguien, de la manera expuesta, procura el bien del cuerpo, lo está procurando de modo conveniente al hombre.

301.- 2.- Posibilidad de que se den, "per áccidens", actos indiferentes. Muchos autores defienden la opinión afirmativa, como Suárez, Valencia, los Salmanticenses. En efecto, puede uno estimar que una acción determinada es moralmente indiferente, y ponerla bajo el influjo de tal juicio; entonces, dicho agente estará obrando indiferentemente, desde el punto de vista moral. Pero uno puede perfectamente formar para su gobierno un juicio tal, como quiera que en favor de dicha opinión se citan autores de autoridad más que reconocida. Se trata, pues, de una opinión probable, que en la práctica puede sostenerse con seguridad. En este caso, el acto humano será moralmente indiferente "per áccidens"; lo cual, Vázquez lo supone como indudable.

Otros, sin embargo, como Juan de Santo Tomás, Pallavicini, Gonet, Billuart, Frins, niegan que, en concreto, pueda darse un acto indiferente "per áccidens". Pues, en el caso en que alguien obrase bajo el influjo del referido juicio acerca de la indiferencia de la acción en concreto, estaría obrando bien, desde el punto de vista de la Moral; pues dicho juicio sería erróneo, pero únicamente en el plano especulativo, pero en el práctico sería moralmente bueno.

En efecto, el que obra así, juzga que para una operación formalmente buena se requiere algo más de lo que él tiene, y de lo que de hecho se requiere, y sin embargo, no cree que ello se requiera hasta el punto que se le pueda reprochar -de lo contrario, nos hallaríamos fuera de la hipótesis, pues la acción sería positivamente mala-; así pues, el agente, en este caso, obra el bien en razón del bien honesto y por el bien honesto; lo cual es suficiente para la bondad del acto. Esta opinión segunda me parece preferible.

302.- 3.- Relación del acto al fin honesto, para que no sea malo. Según los escotistas, no se requiere relación alguna, pues, con tal de que el fin último no se excluya positivamente, el acto humano puede ordenarse a un fin inferior, p. e., a alguna comodidad o necesidad de la naturaleza humana, o también, a algún bien sensible deleitable, sin que por ello sea moralmente malo. Aquel que se detiene en un placer semejante, o se adhiere a él al modo de fin negativamente último, no está poniendo un acto moralmente deshonesto, sino indiferente.

Los tomistas, en cambio, y generalmente los suaristas defienden, por el contrario, que el acto humano, para que no sea moralmente malo, debe ordenarse a un fin honesto; puesto que el hombre, cuando actúa deliberadamente, debe actuar como hombre, es decir, según las exigencias y dignidad de la naturaleza humana racional. Ahora bien, un tal modo de actuar supone hacerlo por un fin honesto; basta, no obstante, una relación virtual e implícita.

303.- Corolario.- 1.- Las acciones ociosas (puros pasatiempos), que se hacen sin causa alguna razonable, hay que decir que son moralmente malas. Ahora bien, no hay que entender por tales las que contribuyen a la buena salud, a la recta disposición corporal ("mantenerse en forma"), al sano recreo, etc. Pues todas ellas son moralmente buenas, ya que el hombre, en cuanto ser universal, debe procurar el bien de las partes vegetativas y sensitivas, en cuanto que las tiene asociadas formando parte de su propia integridad.

Si por comodidades corporales se entienden los deleites sensibles, de todo ello hay que decir lo que a continuación exponemos.

304.- 2.- Obrar con deleite carece de cualquier consideración viciosa, toda vez que Dios nos ha dado el deleite o placer como "condimento", a fin de que pongamos las acciones que son totalmente necesarias.

305.- 3.- Obrar por el solo deleite es deshonesto, si uno descansa totalmente en ello. De todos modos, si el placer no es en sí mismo malo, la deshonestidad no será grave; pero si el placer es en sí mismo gravemente malo, entonces será también grave la deshonestidad, o si uno se procura el placer como último fin, actual o virtualmente.

306.- 4.- Obrar por deleite, es honesto, con tal que dicho deleite o placer esté debidamente subordinado al fin honesto. Por eso, de ninguna manera es deshonesto el procurar el placer del gusto, que procede de los manjares; el del oído, que procede de la música; el de la vista, que procede de la contemplación de la belleza; el del olfato, que deriva de aspirar el aroma de las flores, etc., aunque uno en estas acciones y otras semejantes no piense en ningún fin ulterior, con tal que, de alguna manera, pretenda virtualmente el fin ulterior u honesto. Para que se dé esta intención virtual basta: a) que la acción se perciba en armonía con la razón; b) que se observe la debida moderación; c) que el agente se acostumbre a recibir el deleite por algún tipo de utilidad del alma o del cuerpo.

307.- Objeciones.- 1.- Toda especie debe hallarse en algún individuo. Es así que se da por concedida la existencia de actos indiferentes específicamente. Luego, deben darse también individualmente.

Respuesta.- Distingo la Mayor: todo cuanto se da en la especie, debe darse en algún individuo, Concedo; los individuos no pueden contener, fuera de lo que se encuentra en la especie considerada en abstracto, otras circunstancias que muden la especie, Subdistingo: en el orden físico, Concedo; en el orden moral, Subdistingo nuevamente; no puede añadirse algo que mude la especie intrínseca y esencial, Concedo; la especie meramente accidental y extrínseca, Niego. Contradistingo la Menor.

2.- Todo acto es causado por actos de la misma especie que el hábito. Es así que se dan actos moralmente indiferentes. Luego, también actos indiferentes, en concreto.

Respuesta.- Distingo la Mayor: por actos considerados según su propia substancia, Concedo; según las denominaciones extrínsecas, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

3.- El fin es una denominación extrínseca al acto. Es así que un sujeto puede obrar sobre un objeto indiferente, y quererlo como fin. Luego, puede haber actos indiferentes, en concreto, no sólo en cuanto a su substancia, sino también en cuanto a la denominación extrínseca.

Respuesta.- Distingo la Mayor: el fin "operantis" es algo extrínseco, Concedo; el fin "óperis", Niego. Distingo la Menor: un sujeto puede querer como fin un objeto útil, Niego; un objeto deleitable, Subdistingo: un sujeto puede querer como fin un objeto indiferente, en un lugar, en un tiempo y en unas circunstancias individuantes por las que necesariamente se haga proporcionado o repugnante al orden de la razón, Concedo; sin ello, Niego.

4.- Puede un sujeto realizar una acción deliberada por un fin deleitable, sin excluir positivamente un fin honesto, como p. e., jugar, pasear, procurar algún reposo, etc. Es así que estas cosas, y otras semejantes, puestas por deleite natural, sin que se excluya el fin honesto, no son actos ni moralmente buenos, ni moralmente malos. Luego, también pueden ponerse actos, en concreto, sin las circunstancias por las que necesariamente se hagan proporcionados o repugnantes a la naturaleza racional.

Respuesta.- Concedo la Mayor.- Niego la Menor, en cuanto a la primera parte, pues dichos actos son moralmente buenos, si en ellos se observan el orden y la medida debidos.

5.- Para que un acto sea moralmente bueno, se requiere que se refiera a un fin honesto. Es así que un bien solamente deleitable no es un bien honesto. Luego, el acto puesto por un fin deleitable no es un acto honesto.

Respuesta.- Distingo la Mayor: de modo explícito, Concedo; precisamente de modo explícito, Niego. Contradistingo la Menor. Jugar, pasear, bañarse, etc.; siempre y cuando sean necesarios para la disposición conveniente del cuerpo o para algún otro fin honesto, al menos por alguna razón, aunque no sean actualmente referidos a dicho fin honesto, simplemente porque no se piensa en ello, si en ellos se observan el orden y la medida debidos, y mientras no excluyan positivamente el fin honesto, son moralmente buenos. Ahora bien, si no se obser-

van el orden y la medida debidos, entonces serán moralmente malos. La relación implícita que exigimos es sumamente fácil, pues mientras un sujeto se sirve, con toda moderación, de los bienes que ofrece la naturaleza, se sobreentiende que los toma según la norma de la recta razón, y por ello, los dirige al fin honesto.

6.- No pocos actos son puestos por los hombres con plena deliberación, los cuales no se les imputa ni a alabanza ni tampoco a reproche. Es así que el acto deliberado, que no se imputa ni a alabanza ni a reproche del que lo pone, es moralmente indiferente. Luego, muchos actos, en su ser concreto, moralmente indiferentes son puestos - por los hombres.

Respuesta.- Distingo la Mayor: por los hombres ignorantes, Concedo; también por los hombres de ciencia, Subdistingo: que no son objeto de alabanza o de reproche tantas veces cuantas son puestos, -- Concedo; precisamente por el hecho de que en ellos no perciban ninguna clase de moralidad, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

---

## § 2.- La bondad y malicia formal del acto externo

Tesis 15.- La bondad y la malicia formales competen al acto externo sólo por denominación extrínseca tomada del acto interno (I); por lo cual, el acto externo, "per se", no añade nada a la bondad y a la malicia del acto interno (II); sin embargo, "per áccidens" puede añadir algo (III).

308.- Nexo.- Hemos examinado las fuentes de las cuales puede derivarse la moralidad del acto interno. Pero, además de los actos internos, ponemos una cantidad incalculable de actos externos verdaderamente humanos. Queremos ver si ellos también poseen moralidad formal, y en caso afirmativo, de qué clase es y de dónde la toman.

309.- Nociones.- Acto externo.- Es aquel que no es puesto - inmediatamente por la voluntad, sino que sólo es imperado por ella. - Son todos los actos del apetito sensitivo, y también del entendimiento, con tal que sean humanos, al menos por denominación proveniente - del acto de la voluntad; de lo contrario, no serían capaces de bondad ni de malicia moral. El acto interno de la voluntad, imperado por otro acto interno, es "simpliciter" un acto interno.

310.- Bondad y malicia formales.- Son aquello por lo cual - decimos del hombre que es, respectivamente, bueno o malo; es intrínseco al mismo individuo.

311.- Denominación.- Es lo mismo que relación, respecto o - consideración de cara a otra realidad.

a) Intrínseca, se da cuando, a aquellas cosas o seres de -- que algo se predica, les conviene intrínsecamente una forma de la cual reciben la denominación; p. e., la sabiduría, respecto de Dios y del hombre.

b) Extrínseca, cuando la forma denominante sólo conviene intrínsecamente a uno de dichos seres, y a los demás no les conviene -- más que una cierta referencia a la forma en cuestión; p. e., referencia de efecto, de causa, de fin, etc. Así, p. e., la "sanidad" respecto de la comida, del hombre, del color.

312.- Estado de la cuestión.- 1.- El acto externo puede considerarse: a) En sí mismo, es decir, en razón de sí mismo, sin ninguna referencia a la voluntad en cuanto principio de él; y en este caso, se comporta en relación con el acto interno de la voluntad sólo como objeto del mismo: no depende de la voluntad ni en su bondad o malicia objetivas. b) En el orden de la ejecución, en cuanto que se ejerce en virtud del imperio de la voluntad, y es efecto de la misma. De este - modo, necesariamente depende de la voluntad. La tesis procede precisamente en este segundo sentido.

2.- Tan sólo tratamos de la bondad y de la malicia formales, no ya de los efectos que con frecuencia van ligados al acto externo, bien sea por la misma naturaleza de la cosa, bien por la voluntad positiva del legislador. Así, p. e., la indulgencia que va aneja a una obra externa, no puede lucrarse sin la realización del acto externo; el efecto de los Sacramentos no se obtiene sólo por el acto interno.

3.- En cuanto al acto interno, lo concebimos eficaz, sincero, perfecto, y no una mera veleidad o una simple complacencia ("quisiera" o "me gustaría"). El que afirmase que sinceramente quería ser sabio, pero luego se mostrase negligente en el estudio, estaría dando pruebas de no tener una voluntad o un deseo sincero de la sabiduría.

4.- La tesis consta de tres partes: En la primera, consideramos el acto externo, para ver si tiene bondad o malicia intrínsecas; en la segunda, nos preguntamos si el acto externo "per se" puede contribuir en algo a la bondad o a la maldad formales del acto interno; en la tercera, nos preguntamos, en fin, si puede añadir "per áccidens" algo a las referidas bondad o malicia.

313.- Opiniones. 1º. Escoto, y generalmente los escotistas, dicen que la bondad o la malicia formales convienen ciertamente, de - manera primaria, al acto interno, si bien, hasta cierto punto se encuentran también en el acto externo, puesto que en él se dan principios de bondad o de maldad formales.

2º. San Buenaventura, y otros con él, afirman que en el acto externo se dan intrínsecamente bondad y malicia formales, que, sin embargo, no son distintas de la bondad y de la malicia del acto interno, sino que, en los dos actos, se dan, al mismo tiempo, numéricamente la misma bondad o la misma malicia.

3º. Otros distinguen: de tal manera que la bondad formal se halle únicamente en el acto interno, y en el externo sólo por denominación extrínseca; mientras que la malicia se hallaría formalmente tanto en el acto interno como en el externo. La razón de la diferencia - reside en que, para que un acto sea bueno debe tender formalmente a un objeto honesto, en cuanto tal, lo cual no puede convenir al acto externo; pero para que sea malo, basta que esté orientado hacia un objeto contrario a la razón.

4ª. Otros aún distinguen entre los mismos actos externos, y juzgan que, en los que son totalmente externos -p. e., en los actos de las potencias ejecutivas-, no existen bondad o malicia formales; pero sí en los que son, hasta cierto punto, internos; p. e., en los actos del entendimiento o del apetito sensitivo. Así, Medina.

5ª. Nuestra opinión.- Nosotros, con Santo Tomás, Suárez, San Alfonso María de Ligorio y la inmensa mayoría de los autores, defendemos casi como cierto que la bondad o la malicia formales no se dan, de ninguna manera, en los actos externos, sino que a éstos les conviene únicamente por denominación extrínseca. Los demás elementos resultan claros por demás.

Prueba de la tesis.- 1ª Parte.- La bondad y la malicia formales sólo convienen al acto externo por denominación extrínseca.

314.- La bondad o la malicia formales convienen, propia y formalmente, sólo al acto humano. Es así que el acto externo no es acto humano, propia y formalmente, sino sólo por denominación extrínseca. Luego, la bondad y la malicia formales no convienen al acto externo no más que por denominación extrínseca.

La Mayor: Es clara, por lo dicho en el n. 160.

La Menor: Para que haya acto humano, se requiere voluntariedad y libertad. Ahora bien, tanto la voluntariedad como la libertad convienen, intrínseca y formalmente, sólo a los actos elícitos de la voluntad, mientras que a los demás actos les convienen únicamente por dependencia del acto de la voluntad.

2ª Parte.- "Per se" el acto externo no añade nada a la bondad o a la malicia formales.

315.- El acto externo, "per se", no tiene ni bondad ni malicia formales. Es así que, si él mismo no los tiene, no puede comunicarlas al acto interno. Luego el acto externo, "per se", no añade nada a la bondad o a la malicia del acto interno.

La Mayor: Es clara por lo demostrado en la primera parte.

La Menor: Nadie puede dar lo que no tiene.

3ª Parte.- "Per áccidens", puede añadir algo.

316.- El acto externo no pocas veces es causa, o al menos ocasión, de que el acto interno sea mejor o peor. Luego, "per áccidens", el acto externo puede añadir bondad o malicia formales al acto interno.

El Antecedente: En razón de: a) la mayor duración: ya que, por la ejecución de la obra, el acto interno ha de prolongarse más; b) la mayor intensidad: porque la voluntad, en la misma ejecución del acto externo, suele enardecerse, debido al deleite o a la misma dificultad que el acto entraña; c) la multiplicación: frecuentemente acaece que el acto interno se multiplica hasta que el acto externo queda ultimado.

317.- Corolario.- 1.- Tanto en el acto externo como en el interno, la bondad y la malicia son indivisiblemente las mismas, con la única diferencia de que en el acto interno se hallan de manera intrínseca, mientras que en el acto externo se hallan de manera extrínseca

y por denominación. El acto interno y el externo, en el plano moral, no son más que un solo acto, si bien en el plano físico, o entitativo, sean actos distintos. El acto externo es al interno lo que la materia a la forma, y en el plano moral se considera que tienen un solo "ser", puesto que no tienen más que un solo voluntario, una sola libertad y una sola bondad o malicia; son, pues, subordinados a efectos de componer una unidad, no teniendo el acto externo calidad de acto humano sino en la medida en que depende del interno. Esto tiene aplicación a cualquier acto externo, tanto al acto del entendimiento como a los sensitivos y locomotores.

318.- 2.- El acto externo se especifica, de manera próxima, por el acto interno, como por su forma correspondiente; de aquí que se constituye en la especie de bondad o de malicia morales a que pertenece el acto interno, del cual procede.

319.- 3.- La división de los actos externos en buenos y malos no es la división de un género en sus especies, sino del sujeto en sus accidentes, si la cosa se considera en sentido físico. Porque la bondad o la malicia en cuestión no ponen nada físico en el acto externo, por lo cual el mismo acto externo, sin cambio alguno de sí mismo, puede pasar sucesivamente de ser bueno a ser malo, si se cambia el acto interno.

320.- 4.- No existen actos externos indiferentes, en concreto, pues éstos reciben su bondad o su malicia del acto interno; ahora bien, como quiera que no existen actos internos indiferentes, en concreto, tampoco pueden existir los externos.

321.- 5.- La bondad y la malicia morales, dado que dependen con toda propiedad del acto interno, se hallan por completo en la voluntad del hombre.

322.- Escolio.- Qué es lo que añade el acto externo. a) Si los demás elementos son parejos en el acto interno, no añade nada: no sirve para acrecentar la bondad ni la malicia; así, p. e., el que quiere, con sinceridad, dar una limosna, y cuando se dispone a hacerlo, se da cuenta de que le han robado el dinero, haciéndose así imposible el acto externo, tiene la misma bondad formal que si efectivamente hubiera dado la limosna.

b) La acción externa a veces puede ser necesaria para la bondad de la voluntad, no en cuanto que sirva de complemento a la bondad del acto interno, sino en cuanto que constituye la materia que ha de ser informada por el acto interno, toda vez que la voluntad no es sincera, si en la mano del hombre está el poner la acción externa, más que cuando ésta se lleva a cabo.

323.- Objeciones.- 1.- Los actos humanos reciben del objeto la especie de su bondad. Es así que el acto interno no es objeto del acto externo. Luego, el acto externo no tiene bondad o malicia formales sólo por denominación extrínseca del acto interno.

Respuesta.- Distingo la Mayor: mediata o inmediatamente, Concedo; inmediatamente: Subdistingo: los actos internos, Concedo; los externos, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente: no toma su especie del interno como de su objeto, Concedo; como de su causa formal extrínseca, Niego.

2.- Si los actos externos tomaren toda su honestidad de los actos internos, no podrían ser causa de la honestidad de los actos internos. Es así que los actos externos son con frecuencia causa de la honestidad de los actos internos, puesto que la mayoría son los objetos de ellos. Luego, los actos externos no reciben toda su bondad formal del acto interno, ni en calidad de su causa formal.

Respuesta.- Distingo la Mayor: si tuvieran honestidad, ya - formal, ya objetiva, Concedo; sólo formal, Niego. Contradistingo la - Menor.

3.- Los actos externos no estarían mandados o prohibidos, - si no tuviesen "per se" bondad o malicia. Es así que los actos externos están en sí mismos mandados o prohibidos. Luego, han de tener bondad o malicia.

Respuesta.- Distingo la Mayor: objetiva, Concedo; precisamente formal, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

4.- El adulterio, el hurto, el homicidio, etc., tienen malicia formal. Es así que el adulterio, el hurto, el homicidio, etc., -- son actos externos. Luego, los actos externos tienen también malicia formal.

Respuesta.- Distingo la Mayor: considerados en sí, Niego; - por relación a la voluntad humana, Concedo. Contradistingo la Menor. Tales actos externos, si se pusieran sin dependencia de la libre voluntad -p. e., por un loco o por uno que estuviera dormido-, no tendrían malicia formal, sino únicamente objetiva; esta clase de acciones suelen llamarse pecados materiales.

5.- El acto interno se vuelve peor por el acto externo, --- aumenta su duración, la voluntad se afianza más, las pasiones se acentúan; los actos externos, las más de las veces, son motivo de escándalo, etc. Es así que no se ve cómo ocurrirían todas estas cosas, si el acto externo no añadiese al interno algo de bondad o de malicia formales. Luego, los actos externos añaden al acto interno algo de bondad o de malicia formales.

Respuesta.- Concedo la Mayor.- Niego la Menor.- Basta con -- que tengan bondad o malicia "per áccidens" y por referencia a la voluntad; no se requiere que la tengan "per se", con independencia de - la voluntad.

6.- Si el acto externo, "per se", no añadiera algo de bondad o de malicia formales al acto interno, no existiría diferencia alguna entre aquel que desease el martirio y el que realmente lo sufriese, o entre una virgen, en la intención, y otra, virgen además en la ejecución. Es así que todo esto va en contra de la doctrina y del sentido común, que solamente atribuyen la dignidad de mártires a aquellos que verdaderamente han sufrido el martirio, así como la de vírgenes a aquellos que lo son en la intención y en la ejecución. Luego, el acto externo añade algo de bondad o de malicia formales al acto interno.

Respuesta.- Distingo la Mayor: Si no lo añadiera ni "per se", ni "per áccidens", Concedo; de lo contrario, Niego. Contradistingo la Menor.- El sentido común atribuye tales dignidades a aquellos que, -- efectivamente, han sufrido el martirio o poseen la virginidad, como -

un premio puramente accidental, Concedo; como un premio esencial, en -correspondencia con la bondad esencial del acto, Niego.

7.- Un acto cualquiera, por el mero hecho de tener en sí --la totalidad de aquellos elementos o cualidades que la recta razón señala como convenientes al acto en cuestión, posee bondad moral; mientras que aquel otro acto al que falta dicha totalidad, se considera -moralmente malo. Es así que al acto externo le conviene una totalidad -distinta de la del acto interno. Luego, también la bondad, con independencia de la del acto interno.

Respuesta.- Distingo la Mayor: tiene bondad natural objetiva, Concedo; formal, Niego. Contradistingo la Menor.

# C A P Í T U L O   V

## La Ley

357.- Prenotandos.- Hemos considerado hasta aquí qué es el bien y qué es el mal moral, tanto en el aspecto objetivo como en el subjetivo, o formal.

Pero no hemos dicho nada sobre la obligación de mantener el orden moral. En efecto, aunque los juicios de la razón, en cuanto que señalan la diferencia entre el bien y el mal, vienen a establecer una obligación impropia, sin embargo, no se trata de una obligación propia, o estricta, en virtud de la cual la voluntad, aún a regañadientes, deba sentirse ligada al orden moral. Una tal obligación no se puede imponer si no es por la voluntad de alquien superior, que manda absolutamente el mantenimiento del orden, y que prohibe, con el mismo carácter absoluto, la violación de dicho orden.

En una palabra: la norma que antes se ha establecido es sólo constituida de la moralidad; ahora queremos establecer la norma preceptiva, que, a su vez, es doble: una, objetiva, que es la ley, y otra subjetiva, que es la conciencia.

Por ello, en primer lugar, vamos a tratar de la ley, y a continuación, de la conciencia.

El orden que vamos a seguir en nuestro trabajo, será el siguiente: primero, estudiaremos la definición de ley, en general, y sus divisiones principales; luego, pasaremos a probar la existencia de la ley eterna; en tercer lugar, haremos otro tanto con la ley natural; a continuación, nos detendremos en el estudio del efecto formal de la ley, que es la obligación; en quinto lugar, analizaremos las consecuencias de la ley, y esto es la sanción; en sexto lugar, trataremos de las propiedades principales de la ley natural, que son su inmutabilidad y universalidad, para considerar por fin, la ley positiva, en cuanto que tiene su fundamento en la ley natural. De este modo, en siete artículos, habremos abarcado la doctrina en su totalidad.

# A R T Í C U L O I

## La Ley, en general.

### § 1.- Definición de Ley.

358.- 1.- Etimológica.- No hay seguridad sobre la etimología de "ley". Según los distintos autores, "ley" viene de las voces latinas "legendo" o "eligendo", o incluso "ligando"; puede también proceder del sánscrito "lagh", del nórdico "lög", por no seguir citando nombres.

359.- 2.- Vulgar.- En sentido vulgar, ley, en general, equivale a una norma de obrar, acompañada de cierta obligación, ya sea moral, ya sea, al menos, coactiva.

360.- 3.- Científica.- a) En sentido amplísimo, denota una determinada medida de los actos, según la cual uno se siente inducido a obrar, o se ve retraído de ello. En esta acepción, "ley" comprende todas las leyes físicas y morales.

b) En sentido menos amplio, significa la regla práctica para el agente racional; en esta acepción, se incluyen todas las normas por las cuales se rigen las artes.

c) En sentido estricto genérico, equivale a cualquier norma obligatoria de los actos humanos; en este sentido, también un precepto se llama ley.

361.- d) En sentido estrictísimo, se define: Un ordenamiento de la razón, con miras al bien común, promulgado por aquel que tiene a su cargo la comunidad. Una definición clásica es la de Suárez: Un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado.

362.- Explicación de la definición.- 1.- Ordenamiento: entendido en sentido activo, en cuanto que denota en el legislador la disposición de tender al fin sirviéndose de los medios que son proporcionados; disposición que supone, por parte del legislador, un acto del entendimiento; mas, por otro capítulo, como quiera que este ordenamiento no debe ser meramente directivo, sino tal que oblique "per se" a poner u omitir los medios, y la eficacia no puede venirle a la ley si no es de la voluntad, de aquí que supone también un acto de la voluntad.

2.- De la razón: De dos maneras cabe entender este término: a) en el sentido de que el ordenamiento, del que venimos hablando, sea formalmente un acto del entendimiento, tal como pretenden los tomistas; b) en el sentido de que el ordenamiento o disposición, que formalmente es un acto de la voluntad, deba ser conforme a la razón, y esto es lo que afirman los Suaristas.

3.- Con miras al bien común: Antes de nada, debe tender a un bien que lo sea en realidad, y no sólo en apariencia; de otro modo, tendríamos un desorden. Al bien común, pues los ordenamientos que sólo toman en cuenta el bien particular, no caen bajo la denominación de

ley, sino de precepto, conforme al modo corriente de hablar.

La ley siempre dice referencia a la sociedad, y por cierto, a la sociedad perfecta, que, en sentido estricto, no lo es más que el Estado, en el plano natural, y la Iglesia, en el sobrenatural. Sin embargo, normalmente, aunque en un sentido menos propio, suelen llamarse también leyes los preceptos de carácter general de las Diócesis, de las Comunidades religiosas, de las regiones que gozan de autonomía, de los municipios y de otras sociedades inferiores que gozan asimismo de cierta autonomía.

Dado que las leyes se imponen a la comunidad, como tal, y la comunidad es algo estable, la ley debe ser igualmente estable. Así pues, la ley se distingue del precepto en razón de la universalidad del bien y de la estabilidad; en el precepto se da, sí, un ordenamiento de la razón, pero para un bien particular, y por eso, una vez muerto el que ha dado el precepto, éste automáticamente cesa, sin que sea menester acudir a su abrogación o derogación.

4.- Por aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad: Por comunidad entendemos aquí la comunidad perfecta, es decir, la que es independiente y se basta a sí mismo por completo para conseguir su fin. Como quiera que la ley es una norma obligatoria, es lógico que nadie pueda imponer una ley a la comunidad a menos que goce de autoridad sobre la misma. Para dictar leyes, se requiere un poder social, y además en sumo grado; de todas formas, de tal poder pueden participar otras sociedades y organismos inferiores, con tal que se dé la oportuna subordinación a la suprema autoridad.

5.- Promulgada: Entendemos por promulgación de la ley, la intimación absoluta y externa de la misma, realizada por la autoridad del superior, de manera conveniente. Una ley, en efecto, no puede obligar si no se la conoce, y no puede conocerse, si no se manifiesta externamente. Para que una ley se considere válida, no se requiere su divulgación, pero sí el conocimiento actual de la misma. Una tal manifestación de la voluntad del superior, debe hacerse según los modos legítimos o normalmente establecidos. La obligación de la ley no puede considerarse que existe, por más que nos sea conocida por un capítulo diferente, mientras no haya sido manifestada del modo legítimo establecido.

363.- Explicación ulterior de la definición de Suárez.- De lo dicho consta ya con suficiente claridad cómo ha de entenderse. La definición discurre por el género próximo (precepto), y por la última diferencia (las palabras restantes).

1.- Precepto: implica los actos de la voluntad y del entendimiento para publicarlo, aparte la voluntariedad; por ello mismo se distingue de cualquier mero ordenamiento de consejo, petición, etc.

2.- Común: da por supuesta una comunidad perfecta, así como un legislador dotado de la jurisdicción necesaria para regirla.

3.- Justo: Supone la honestidad y la observancia de la justicia, tanto por lo que se refiere a la cosa preceptuada, como a la competencia y al modo de establecer la ley.

4.- Estable: denota la duración propia de la ley.

5.- Promulgado: porque es necesaria la manifestación auténtica de la misma.

364.- Estadios diversos que cabe considerar en la ley.- La ley puede considerarse: a) en sentido activo, en cuanto que se halla en la mente del legislador; b) en sentido pasivo, en cuanto que está en la mente de los súbditos; o en alguna señal externa; p. e., en la escritura; c) en sentido completo, en cuanto que comprende ambos estadios.

365.- Requisitos para la ley, considerada en sentido activo. a) Dado que la ley se dirige al bien de los súbditos, el legislador - debe tener, ante todo, en su intención, el bien común; lo cual es un acto de la voluntad.

b) De esta intención, se sigue inmediatamente en el entendimiento la deliberación respecto de los diversos medios que son proporcionados para conseguir el fin, y el juicio, gracias al cual el legislador percibe que tal fin es conveniente para la sociedad, y que conviene a ésta la observancia del mismo.

c) Viene luego, por parte de la voluntad, la elección de determinados medios; en otras palabras, la voluntad eficaz, mediante la cual el legislador establece que tal fin se consiga mediante tales medios en concreto.

d) A esta determinación eficaz de la voluntad le sigue inmediatamente la intimación de la misma -haz esto-, echa a tales súbditos determinados, con el fin de que éstos se sirvan de los citados medios para conseguir el fin en cuestión.

366.- Actos que constituyen la ley, en sentido formalísimo. Sin duda alguna, la intención y la deliberación concurren sólo en forma remota a la constitución de la ley. La controversia surge respecto de los tres últimos requisitos: en cuál de ellos se constituye la ley, en sentido formalísimo. Todos reconocen que se requieren los tres actos; la discusión versa únicamente sobre este punto: cuál de los requisitos mencionados puede decirse que reclama para sí el papel principal en la mente del legislador, cuando se delibera acerca del establecimiento de la ley.

Primera opinión. Estima que el papel más importante hay que concederlo al acto del entendimiento, o sea, al juicio, por el cual - se juzga que algo es conveniente a la sociedad: a) porque la ley supone un dictamen en el legislador; ahora bien, el dictamen es un acto - del juicio; b) porque todas las propiedades de la ley, como son: iluminar, ser regla y medida, convienen al juicio de la razón, mientras que no convienen al acto del entendimiento, que es la intimación, --- pues dicho acto es impulsivo, pero no manifestativo de una verdad. Defienden esta opinión Guillermo de París y Conrado.

Pero este juicio no puede tener la fuerza de obligar ni de - mover, en sentido moral: lo cual es necesario para la ley. Además, en esta opinión un precepto y un consejo apenas se diferenciarían, pues el que delibera tiene también un juicio parecido acerca de la acción.

Segunda opinión. Según ella, la parte más importante hay que atribuirla al acto del entendimiento, que es la intimación, mediante el cual, el legislador manifiesta a los súbditos su voluntad eficaz.

Así, en líneas generales, todos los tomistas antiguos y modernos, además de otros muchos no tomistas, y ello por las siguientes razones: a) porque ordenar (en el sentido de organizar), que es lo propio de la ley, no pertenece a la voluntad, sino al entendimiento, ya que incluye el discurso racional; b) porque propio de la ley es iluminar y planificar: elementos ambos pertenecientes al entendimiento; c) porque la ley es una regla, pero la voluntad no es ninguna regla, sino que más bien ha de ser regulada por la razón; d) en último término, porque no es posible señalar ningún acto de la voluntad que sea la ley.

Tercera opinión. Estima que hay que otorgar la primacía al acto de la voluntad eficaz. Así, en general, los escotistas, a los que siguen muchos autores antiguos y modernos, movidos, sobre todo, por las siguientes razones: a) porque ordenar a un fin, que es propio de la ley, pertenece a la voluntad, cuyo objeto es el fin; b) porque la obligación, por su propia naturaleza, lleva consigo la intimación exterior, que pertenece a la voluntad; c) porque obligar y constreñir no pertenece al entendimiento, sino a la voluntad; el entendimiento sólo manifiesta la necesidad; d) finalmente, porque con anterioridad al acto eficaz de la voluntad no hay nada que pueda imponer una obligación, y todo lo que ya siga a dicho acto, no es más que señal de la ley ya aprobada y confirmada.

Cuarta opinión. Con el deseo de reducir a unidad las precedentes, establece que ambos elementos: el juicio de la razón y el acto de la voluntad eficaz, pertenecen de igual modo a la esencia de la ley. Así, Gabriel, y otros. Entre las razones que aducen, podemos citar las siguientes: a) porque la ley requiere noción y dirección; lo primero no puede proceder más que de la voluntad eficaz, y lo segundo, del juicio de la razón; por tanto, la ley se compone formalmente de los dos elementos; b) porque, si bien el nombre de ley abarca tanto el acto del entendimiento como el de la voluntad, sin embargo, según otra consideración, cualquiera de los dos actos, bajo razones distintas, puede considerarse ley. El juicio se entiende que no es antecedente al acto de la voluntad, sino subsiguiente al mismo, aunque no al modo del acto que impulsa -que ya no es juicio-, sino al modo del juicio práctico. Suárez opina que esta opinión es bastante probable y plausible (De leg., 1, 5, 11-12).

De lo dicho se evidencia que ninguna de las opiniones expuestas puede probarse con absoluta certeza; sin embargo, la tercera personalmente me parece más probable.

367.- Las leyes morales, en sentido impropio.- Se llaman, de ordinario, leyes morales unos modos constantes de obrar, que proceden por necesidad de la naturaleza de la voluntad humana; p. e., nadie por las buenas se hace mentiroso, o nadie se equivoca por gusto. Estas leyes evidentemente no pertenecen al género estricto de leyes, puesto que no son preceptivas, sino que se limitan a dejar constancia de un hecho. Tampoco se puede decir que sean leyes en un sentido menos amplio, porque la observancia de las mismas no depende de la libertad de los hombres; en efecto, el que los hombres amen la verdad y el que aborrezcan engañarse o equivocarse, es algo totalmente independiente del arbitrio de los hombres.

Pertenecen, por tanto, a las leyes, en sentido amplio, es - decir: a las leyes físicas; únicamente se llaman morales porque dicen referencia a los actos libres de los hombres. No son, pues, sino leyes naturales o físicas de la voluntad.

## § 2.- División de la ley.

368.- La ley purde ser: 1.- Por razón de la duración: eterna y temporal, según que se conciba como dada desde toda la eternidad, o dada en el tiempo.

2.- Por razón del que inmediatamente la instituye: divina y humana, según que sea Dios el autor inmediato de dicha ley, o bien -- una autoridad humana. A su vez, la divina, por razón del modo de su - promulgación, se subdivide en natural y positiva, según que venga impresa a la naturaleza por el Creador en el mismo acto de su creación, o se manifieste por la revelación, mediante un acto positivo. La humana también se subdivide en eclesiástica y civil, según que dimane de la autoridad eclesiástica o de la civil.

3.- Por razón del modo como la ley se da: escrita o conservada en la costumbre, según que haya sido puesta por escrito, o conste únicamente por tradición o costumbre.

4.- Por razón del modo de obligar: a) Preceptiva: que induce a poner determinados actos; se llama también afirmativa, y obliga "siempre" ; es decir, nunca es lícito poner un acto contrario a ella; - pero no "para siempre"; es decir, no obliga en cada momento a poner - un acto preceptuado por ella; b) Prohibitiva: que induce a omitir determinados actos; se llama también negativa, y obliga "siempre y para siempre", en el sentido de que en todos y cada uno de los momentos -- existe la obligación de omitir el acto prohibido; c) Permisiva, en -- virtud de la cual es lícito hacer algo; niega, pues, la obligación de poner u omitir un acto determinado, pero, si alguien quiere libremente ponerlo, los demás tienen la obligación de permitirle que lo haga. La obligación cae propiamente sobre los demás, que no pueden impedir el acto que está permitido. d) Ley puramente moral, que obliga sólo - bajo culpa -es decir, en conciencia- a hacer u omitir algo; e) Ley -- puramente penal, que obliga sólo bajo pena; f) Ley mixta, que obliga al mismo tiempo bajo culpa y bajo pena.

Por pena entendemos la que ha de sufrirse ya en esta vida; - de otro modo, todas las leyes que obligasen en conciencia, serían mixtas, como quiera que Dios ha establecido que aquellos que aquellos -- que quebranten leyes que verdaderamente obliguen en conciencia, sufran los debidos castigos en la otra vida.

369.- La ley penal.- En torno a las leyes meramente penales existe una controversia no pequeña; en primer lugar, sobre el modo de entenderlas; en segundo lugar, sobre la posibilidad; finalmente, sobre la existencia de las mismas.

370.- a) En cuanto al modo de entenderlas, hay cuatro opiniones: la 1ª, dice que, según la mente del legislador, la obligación -- por supuesto que en conciencia- recae, de manera disyuntiva e indiferente, o sobre el acto, o sobre la pena instrumento de la amenaza; --

la 2ª, afirma que la obligación recae principalmente sobre el acto, pero obligando a él no en conciencia, sino sólo en el fuero externo y de una manera hipotética: si alguien es sorprendido cometiendo una infracción; entonces se da una obligación moral a sufrir la pena establecida; la 3ª, dice que no existe más que una obligación de carácter externo tanto al acto como a la pena: al primero, en sentido principal; a la segunda, en sentido hipotético; la 4ª, sostiene que las leyes meramente penales son únicamente aquellas que se enuncian de este modo condicional, y que en ellas no existe obligación moral para el acto, sino sólo para aceptar la pena. La segunda opinión me parece más probable, con la añadidura, sin embargo, de que la obligación para sufrir la pena puede ser o moral, o solamente jurídica, según sea del agrado del legislador.

371.- b) En cuanto a la posibilidad.- No pocos autores antiguos y modernos niegan que se puedan dar tales leyes, debido a que suponen un concepto contradictorio, como quiera que ley, en razón de su misma esencia, está diciendo obligación en conciencia, que luego queda suprimida por el añadido de penal. Además, una ley meramente penal sería injusta; pues una pena, para que sea justa, tiene que estar impuesta por una culpa moral, y en esta hipótesis, no la habría. En tercer lugar, porque la obligación de la ley proviene no tanto de la voluntad del legislador, como de la misma ley natural, una vez que el legislador juzga y decide que una cosa sea necesaria para el bien común. Y esta obligación es siempre de conciencia.

Hemos dicho que en la ley meramente penal siempre se halla una obligación en conciencia: a sufrir la pena. Para la justicia de la pena basta una culpa jurídica, que se contrae en la infracción de un acto que ha sido prohibido por el legislador bajo la conminación de la pena. Pero de ninguna manera puede negarse que la obligación de la ley procede inmediatamente de la voluntad del legislador. De aquí que debemos afirmar la posibilidad de las leyes meramente penales, -- que, por otra parte, sostienen todos los autores.

372.- c) En cuanto a la existencia, de hecho.- Algunos autores recientes -dejando a un lado la cuestión de la posibilidad- dicen que, de hecho, estas leyes no se dan, al menos en nuestras sociedades; porque la obligación en conciencia, siendo como es tan propia de la ley, hemos de decir que se halla presente en toda ley que verdaderamente lo sea, mientras positivamente no se excluya por parte del legislador. Ahora bien, en la legislación actual nada se dice acerca de la exclusión de la obligación en conciencia, dado que la mayor parte de los legisladores, o no la reconocen, o juzgan que no entra dentro del ámbito de su competencia.

Con todo, los autores antiguos y modernos generalmente defienden que, de hecho, existen leyes que son meramente penales. Esta opinión es tan común que prácticamente puede considerarse cierta.

Las razones son las siguientes: a) La obligación de la ley procede única e inmediatamente de la voluntad del legislador. Ahora bien, el legislador puede imponer algo a los súbditos de manera que no ligue directamente las conciencias de éstos a realizar el acto mandado, sino que sólo pretenda obtener el fin mediante alguna pena; y de

hecho, establecen las leyes, por lo general, de esta manera, sin preocuparse para nada de la obligación en conciencia, sino únicamente de la obligación jurídica en el fuero externo. Ahora bien, el determinar en concreto, al no haberlo hecho el legislador, qué leyes son las que obligan en conciencia y cuáles son las meramente penales, será, casi siempre, empresa bastante difícil. Los criterios podrán verse en los distintos autores. b) Otra razón es la praxis corriente de las personas, incluso timoratas, que juzgan que, en la teoría y en la práctica, la mayoría de las leyes civiles son meramente penales; es decir, no obligan en conciencia al acto, aunque sí, desde luego, a sufrir la pena correspondiente.

Las razones en contrario que suelen aducirse por los diferentes adversarios, son refutadas, en forma magistral, por Güenechea (Princ. Iur. Pol. 2. n. 247).

++++ ++++ ++++

## ARTÍCULO II

### La Ley Eterna

Tesis 16.- En Dios existe la ley eterna.

373.- Nexo.- Comenzamos a tratar de la ley, en especial, y ante todo viene a nuestra consideración la ley eterna, puesto que todas las demás leyes derivan de ella, como de su fuente, y de ella igualmente reciben la fuerza que tienen para obligar. Propondremos, en primer lugar, la cuestión de la naturaleza de la ley eterna, y luego trataremos de su existencia.

374.- Nociones.- Ley eterna: a) En general: es la que existe en Dios desde toda la eternidad.

b) De forma más precisa: 1) En sentido amplio: es el acto inmanente de Dios, desde toda la eternidad, por el que dirige todas las criaturas que ha de crear, tanto racionales como irracionales, señalándoles los fines que les son convenientes. En este sentido, es procedente citar la definición de Santo Tomás: "La razón de la divina sabiduría según que es directiva de todos los actos y mociones" (1-2, q.93 a.1c).

2) En sentido más estricto, considera sólo el orden moral natural, y puede definirse, con San Agustín: "La razón o la voluntad divina, que manda la conservación del orden moral natural y que prohibe su alteración".

Orden, en general, es lo mismo que disposición de varias cosas conforme a una norma determinada; orden natural es la recta disposición de las operaciones de las criaturas, respecto del último fin natural de las mismas, y respecto del fin supremo de todo el universo. Este orden natural puede ser de dos clases: a) Físico: si abarca sólo las operaciones necesarias de las criaturas, tanto materiales como sensitivas, e incluso también racionales, en cuanto a las operaciones

necesarias; b) Moral: si sólo abarca las operaciones libres de los seres racionales, respecto del último fin de los mismos.

c) En el sentido más preciso, puede definirse con Suárez: "El decreto libre de la voluntad de Dios que establece el mantenimiento del orden, ya sea generalmente por todas las partes que componen el universo, ... ya sea especialmente por parte de las criaturas intelectuales, en cuanto a sus operaciones libres". Por cuanto se ha dicho, esta definición se explica con toda facilidad.

375.- Estado de la cuestión.- 1.- Se trata de la existencia de la ley en sentido estricto, según que dice relación al orden moral, que únicamente pertenece al campo de la filosofía moral; aunque los argumentos que hayan de aducirse prueben también la existencia de la ley eterna, en sentido amplio.

2.- Se trata de la ley, considerada en sentido activo, no pasivo.

3.- Se pregunta si, desde toda la eternidad, viene existiendo en Dios un ordenamiento eficaz, al que deban atenerse todas las operaciones libres de los seres racionales, según van apareciendo en la existencia, para que puedan conseguir el fin que el mismo Dios les ha señalado.

376.- Opiniones.- 1ª.- Indirectamente niegan que se dé tal ordenamiento divino desde toda la eternidad, los que no admiten la existencia de Dios, o conciben a Dios de un modo panteísta. Tales son los ateos, panteístas, deístas, materialistas, positivistas, evolucionistas, agnósticos, marxistas, etc.; todos ellos sostienen que el mundo se mueve en virtud de una evolución necesaria, y por tanto, toda la actividad, especialmente la humana, ha de explicarse al margen de cualquier hipótesis que contemple a un ente transcendente, y más en concreto, a un Supremo Legislador.

2ª.- Directamente, afirman lo mismo, aunque reconozcan la existencia de Dios: Tomasio Cristiano (1655-1728), que juzga que la ley eterna no es otra cosa más que un invento de los escolásticos; Julio Sthal (1802-1861), dado que la ley eterna sería incompatible con la libertad divina; Ahrens (1808-1874), puesto que, una vez admitida, todo el orden moral vendría a depender de la libre voluntad divina.

3ª.- Algunos autores católicos niegan, al menos verbalmente, que exista la ley eterna; pues parecen admitir la realidad, pero rechazan el nombre. Conceden, sí, que en Dios ha existido, desde toda la eternidad, una razón práctica eficaz dirigida al gobierno de las cosas susceptibles de ser creadas, pero se resisten a considerarla como una verdadera ley; a lo sumo, se trata de una ley en sentido impropio. Así, p. e., Becano.

4ª.- Amor Ruibal niega también la existencia de la ley eterna. Afirma que aquello que nosotros llamamos ley eterna, no es más que una especie de norma ideal, directiva, pero de ninguna manera imperativa, lo que es completamente esencial para la ley; además, tiene tales características de necesidad e inmutabilidad que no parece se puedan explicar rectamente si no es admitiendo el ontologismo platónico, o la subsistencia de las ideas en sí mismas; por último, tiene un carácter absoluto, cuando la ley, por necesidad, dice relación a los actos humanos.

377.- 5ª.- Nuestra opinión. Nosotros, con el consenso unánime de casi todos los autores, defendemos como cierto el hecho de que exista la ley eterna, aunque debamos conceder sin dificultad que en ella no se dé una promulgación entendida en sentido pasivo, que en la ley externa es totalmente necesaria, y a la cual prestamos una atención de primer orden, siempre que nos referimos a la ley.

Reconocemos la contienda existente entre los católicos a este respecto, pero -como muy bien opinan Suárez y Arriaga- pensamos que se trata más bien de una disputa verbal, y no vale la pena mantener tales litigios por solas palabras; "por expresarlo en un lenguaje sencillo, basta la costumbre seguida en tal materia por los santos y por los sabios" (Suárez, "De leg.", 2.1,4).

Así pues, no hay por qué rechazar una terminología que ha venido siendo utilizada desde los autores más antiguos; por tanto, aunque con menor propiedad, puede con razón llamarse ley el ordenamiento eficaz e inmutable, que existe en Dios desde toda la eternidad.

378.- Prueba de la tesis.- Ley es el ordenamiento eficaz de la razón, dirigido al bien común, promulgado por aquel que tiene a su cargo la comunidad. Es así que en Dios existe tal ordenamiento eficaz respecto de todas las cosas, sobre todo, respecto de las operaciones libres de los seres racionales, y, por supuesto, promulgado desde toda la eternidad. Luego, en Dios existe la ley eterna.

La Mayor: Consta por la misma definición de ley.

La Menor: 1) En Dios existe dicho ordenamiento: Dios, en efecto, es el sabio gobernador de todas las cosas; es decir, dirige todas las cosas a los propios fines de las mismas, de modo acomodado a sus naturalezas, como Dueño y Señor que es de todo el mundo (según la Teodicea). Ahora bien, en la mente de un sabio gobernador debe existir de antemano la razón práctica del gobierno -de lo contrario, se obraría a ciegas, y no a un fin determinado-. Luego, en la mente de Dios debe existir de antemano el ordenamiento de las cosas a sus propios fines.

2) Ordenamiento que obliga: no sólo con valor indicador; de otro modo, el gobierno no sería eficaz.

3) Desde toda la eternidad: pues Dios no concibe nada en el tiempo; todo cuanto existe en Dios, existe desde toda la eternidad; de lo contrario, en Dios se daría mutación.

4) Promulgada desde toda la eternidad (de parte de Dios; es decir, de modo principiativo, o virtual): pues él puso todas las cosas que eran necesarias para la promulgación, de suerte que, sin mutación de él mismo, se dé posteriormente la promulgación pasiva, al existir las criaturas que la hagan posible. En efecto, desde toda la eternidad existe en Dios aquel decreto que dirige todas las acciones de las criaturas a sus propios fines, estableciendo, al mismo tiempo, una verdadera obligación en sentido activo, por más que el efecto no se siga desde toda la eternidad; sin embargo, esto último no es propio de la promulgación, sino de la divulgación.

5) Especialmente, con respecto a las operaciones libres de las criaturas: De lo dicho se desprende que en Dios se da, desde toda la eternidad, la razón de conducir todas las cosas, de modo eficaz y

sabio, a sus propios fines. Ahora bien, el modo eficaz y sabio de conducir a la criatura racional hacia su propio fin, no se da si no es mediante la ley moral; es decir, entendida en sentido estricto.

Pues, para que el modo sea realmente eficaz, debe imponerse una verdadera obligación; de lo contrario, no valdría para nada. Cualquiera otra obligación que no provenga de la ley moral -p. e., por una ley física, o por un instinto ciego-, no será conveniente a la naturaleza racional y libre, pues, de este modo, perecería la libertad. En cambio, por la ley moral quedan a salvo, tanto la eficacia, por parte de Dios, como la libertad, por parte del hombre. Y es que la ley moral impone una verdadera y estricta obligación, pero de tal forma que no se destruya la libertad física del hombre.

379.- Corolario. 1.- Todas las criaturas se hallan sometidas a la ley eterna. Es evidente a partir del argumento: sin embargo, el modo de tal sujeción es diverso. Pues todas las criaturas están sometidas al gobierno divino; no obstante, las irracionales son dirigidas a sus fines por la ley eterna, no en cuanto formalmente preceptiva y moralmente obligante, sino en cuanto que establece un orden y una moción mediante la norma; por ello, la ley eterna, con respecto a estas criaturas, no tiene razón de ley propiamente dicha. En cambio, las criaturas racionales reciben la ley eterna en cuanto formalmente preceptiva y moralmente obligante, es decir: en sentido estricto; las criaturas racionales se conforman a la ley eterna libremente, mientras que las irracionales lo hacen mediante una necesidad de carácter físico.

380.- 2.- Con la ley eterna, todo se torna resplandeciente. Pues por la ley eterna se pone de manifiesto la armonía admirable que existe en el universo. Este aspecto lo ilustra muy bien Cathrein: "Lo que en el orden físico es la ley de la atracción y de la gravitación universal, eso mismo es en todo el universo la ley eterna, mediante la cual todas las cosas que han salido de Dios, conspiran entre sí, y son reconducidas a su principio con la mayor unidad y armonía...; con el recurso a la ley eterna es como la sana filosofía consigue explicar, del modo más fácil, simple y capaz de satisfacer las exigencias todas del entendimiento, la unidad armónica de las cosas, tan distintas en su escalofriante multitud y en su inmensa variedad" ("Phil. Mor.", n. 206).

381.- Escolio.- La ley eterna, las ideas divinas, la Providencia, la ley natural.

a) Las ideas divinas son el ejemplar de las cosas que han de ser creadas; y hay que admitir la pluralidad de las mismas en el plano de la razón, no en el de la realidad ("ratione, non realiter"). La idea no supone o constituye ninguna obligación. Es formalmente un acto del entendimiento.

b) La ley eterna tiene por objeto el gobierno de las cosas que han de ser creadas; es una; constituye obligación, y por ello considera a los súbditos formalmente como tales. Es formalmente un acto de la voluntad; o del entendimiento -como quieren otros autores-, pero en cuanto que éste contempla el modo según el cual las cosas han de ser dirigidas al propio fin.

c) La Providencia es prácticamente la ejecución y aplicación de la ley; la ley eterna viene a constituir reglas generales, según las cuales las cosas deben ser movidas a sus propios fines; la Providencia dispone de cada una de las cosas y operaciones en particular. La Providencia, en su mismo concepto, no incluye obligación.

d) La ley natural se distingue de la ley eterna: a) por razón del sujeto, pues la ley natural se asienta en la criatura racional, y la ley eterna solamente en Dios; b) por razón de la extensión, pues todas las criaturas están sometidas a la ley eterna, pero la ley natural sólo se refiere a las acciones libres de las criaturas.

382.- Objeciones.- 1.- No hay ninguna criatura que haya existido desde toda la eternidad. Es así que, para que una ley existiera desde toda la eternidad, tendría que haber criaturas igualmente desde toda la eternidad. Luego, no existe la ley eterna.

Respuesta.- Distingo la Mayor: existentes en acto, en sí mismas, Concedo; conocidas por Dios en cuanto que han de existir ciertamente en una determinada diferencia de tiempo (o en un momento determinado), y como tales, susceptibles de ser ordenadas de antemano al fin, Niego. Contradistingo la Menor.

2.- Si las criaturas no existen en acto en sí mismas, no puede darse la obligación. Es así que la obligación es efecto formal de la ley, que, en consecuencia, no puede separarse de ella. Luego, para que se diera la ley eterna, deberían existir en acto las criaturas desde toda la eternidad.

Respuesta.- Distingo la Mayor: la obligación, tomada en sentido activo, Niego; tomada en sentido pasivo, es decir: a consecuencia de la falta del término, Concedo. Contradistingo la Menor.

3.- La ley dice obligación; y la obligación dice referencia a algo. Es así que, de no existir en acto lo que es referido, no puede darse la obligación de la referencia de lo mismo al fin. Luego, ni la obligación tomada en sentido activo, ni la ley pueden darse si no existen en acto las criaturas.

Respuesta.- Distingo la Mayor: referencia activa al fin, Concedo; referencia pasiva: Subdistingo: "per se", en razón de la obligación que procede de la ley, Niego; "per áccidens", en razón de la obligación que procede del legislador humano, Concedo. Contradistingo la Menor.

4.- Toda referencia supone cierta relación entre aquello que es referido y aquello que lo refiere. Es así que no existe relación alguna eterna entre Dios y las criaturas, a menos que las criaturas existan desde toda la eternidad. Luego, si las criaturas no existen desde toda la eternidad, no puede darse tampoco la referencia activa en la ley eterna.

Respuesta.- Distingo la Mayor: toda referencia activa, Niego; toda referencia pasiva, Concedo. Concedo la Menor. Pues la relación supone cierto grado de dependencia; por lo cual, de parte de Dios no existe relación real hacia las criaturas.

5.- La referencia activa, por parte de Dios, depende de la creación; luego, es contingente. Es así que lo que es contingente, no es eterno. Luego, la referencia activa no es eterna.

Respuesta.- Distingo la Mayor: es contingente, en cuanto al acto considerado en sí mismo, Niego (es el mismo Dios); en cuanto a la referencia al término, Concedo. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

6.- La promulgación pertenece a la razón de la ley. Es así que no se da ninguna promulgación, que lo sea desde toda la eternidad. Luego, no existe la ley eterna.

Respuesta.- Distingo la Mayor: a la razón de la ley, considerada en sentido pasivo, Concedo; en sentido activo, Subdistingo: tomada en un sentido causal, o en su efecto eficaz, Concedo; en un sentido efectivo o terminativo, Niego o Subdistingo: en la ley humana, Concedo; en la ley divina, Niego. Contradistingo la Menor. (V. Suárez, "De leg., 1, 2, c.1, n.9).

7.- Tratándose de un legislador humano, los actos interiores solos -es decir, la promulgación tomada en sentido causal- no bastan para constituir la ley. Luego, "a pari", tampoco bastarán, tratándose de Dios.

Respuesta.- Concedo el Antecedente. Niego el Consecuente y la paridad. La disparidad se funda en el hecho de que el legislador humano puede cambiar su mente; Dios, en cambio, es inmutable; es decir, lo que ha determinado una vez, permanece para siempre.

---- ---- ---- ----

## ARTÍCULO III

### La Ley Natural.

Tesis 17.- Existe en el hombre una verdadera ley natural, por medio de la cual llega hasta él la ley eterna, de modo natural.

383.- Nexo.- La lógica reclama que, después de haber tratado de la ley eterna considerada en sentido activo, tratemos ahora de la manifestación natural de dicha ley en la mente creada, o en otras palabras, de la ley eterna considerada en sentido pasivo, que recibe la denominación de ley natural. Respecto de esta ley natural, pretendemos considerar la naturaleza de la misma, así como su existencia y su autor.

384.- Nociones.- Ley Natural.-

1.- En acto primero, o en sentido efectivo: es una luz intelectual que Dios ha implantado en el hombre por vía natural con el fin de que éste pueda conocer tanto el bien que necesariamente debe procurar, como el mal que debe evitar. Es, por tanto, el mismo entendimiento inclinado por su propia naturaleza a la formación de juicios prácticos relacionados con el bien que hay que procurar y el mal que hay que evitar.

2.- En acto segundo, o en sentido formal: es el conjunto de juicios prácticos mediante los cuales el hombre conoce, por vía natural, el bien que necesariamente debe hacer y el mal que debe evitar.

Así pues, formalmente consiste en la serie de preceptos tales como: hay que honrar a los padres, hay que dar a Dios el culto -- que le es debido, hay que evitar el robo, etc.; en cuanto que son manifestaciones naturales de la voluntad de Dios acerca de los hombres.

Santo Tomás la define, de manera descriptiva, como cierta - impresión de la divinidad en nosotros (1-2 q.91 a.2 c), como la irradiación de la misma (q.93 a.2 c), como su propia imagen, como luz o - resplandor del rostro divino.

385.- Verdadera ley: es decir, no en sentido metafórico, sino en sentido estricto. Por tanto, se trata de una norma, no sólo indicativa, sino preceptiva, obligatoria, común, impuesta por el superior y suficientemente promulgada.

386.- Natural.- 1.- Por razón de su fundamento: en cuanto - que los preceptos de que consta la ley natural, se fundan en la naturaleza, y se derivan por necesidad de la misma naturaleza del hombre, al menos si está debidamente desarrollada y en condiciones que le son convenientes.

2.- Por razón de la promulgación: pues dichos preceptos son conocidos por el hombre mediante la luz natural, sin necesidad de que intervenga la revelación sobrenatural.

387.- Llega hasta el hombre la ley eterna, de modo natural: es decir, la ley eterna, en cuanto que dice referencia a las operaciones libres de los hombres, llega a conocimiento del hombre -o lo que es lo mismo, es promulgada en acto- mediante los dictámenes actuales de la razón humana, en el sentido de que tales dictámenes sirven para intimar al hombre la ejecución de aquella parte de la ley eterna, que se refiere al hombre.

388.- Estado de la cuestión.- Tres son los puntos de interrogación que se incluyen en esta tesis:

1º.- Si existe en el hombre alguna norma, u ordenamiento -- práctico, de carácter universal y obligatorio, consistente en un conjunto de juicios prácticos acerca del bien que hay que hacer y del -- mal que hay que evitar.

2º.- De dónde procede, de manera inmediata, la fuerza obligatoria de semejante norma, que reune las características de una verdadera ley.

3º.- Si esta norma puede llamarse, con propiedad, ley natural.

389.- Opiniones.- 1ª.- Los ateos, los positivistas, los fundadores de la moral laica o independiente, y numerosos legisladores - modernos no católicos, niegan la existencia de esta ley, y en cualquier caso, el origen divino de la misma.

2ª.- Más en concreto, todos los positivistas morales, que - niegan la diferencia intrínseca y esencial entre el bien y el mal moral, niegan también, "a fortiori", la existencia de estos principios - universales obligatorios respecto del bien que hay que procurar y del mal que hay que evitar. Algunos incluso denominan superstición a esta ley natural.

Todos ellos intentan explicar la existencia en el hombre de los mencionados principios prácticos, mediante el recurso al influjo social, a la educación, a la legislación positiva civil. Algunos de ellos, aunque verbalmente admitan la existencia de una ley natural inmanente al hombre, sin embargo niegan la transcendencia y el origen divino de la misma.

3ª.- Todos los modernos estatólatras, de cualquier signo: comunistas, fascistas, "nazis", niegan la existencia de cualesquiera principios morales capaces de producir una obligación de carácter universal, si no provienen del estado. Rosemberg afirma: "Legal es todo aquello que los hombres de raza aria estimen racional; no existe ninguna otra ley más que la que sirva para la gloria del pueblo germano".

4ª.- Niegan asimismo esta ley los que propugnan la autonomía de la razón humana, tanto en el orden moral como en el político, y declaran autónoma la voluntad del hombre, como hace Kant.

5ª.- Por otro capítulo, los tradicionalistas afirman que una ley de esta índole no nos puede ser intimada si no es con el recurso de la revelación sobrenatural que nos es transmitida por la tradición; no lo es, por tanto, en virtud de una promulgación de carácter natural.

6ª.- Amor Ruibal niega también que la ley natural sea una participación de la ley eterna, y dice que no es otra cosa más que una especie de continuación de la ley de la conservación de la naturaleza; afirma además que, en nuestra opinión, no se ve cómo la ley natural procede de la voluntad divina.

7ª.- Algunos escolásticos dicen que la obligación de los principios en que hemos afirmado que consiste la ley natural, no puede proceder de ninguna voluntad que lo prescriba, ni siquiera de la voluntad divina, sino de la misma naturaleza considerada en sí misma; de lo cual se sigue que la ley natural no es una ley verdaderamente divina, y por tanto, tampoco puede ser participación de la ley eterna.

8ª.- Nuestra opinión.- Nosotros, por nuestra parte, prácticamente con todos los escolásticos, defendemos los siguientes tres puntos: a) En los hombres existe una especie de conjunto de preceptos acerca del bien que hay que procurar y del mal que hay que evitar; preceptos que ofrecen las características de verdadera ley en sentido estricto.

b) Gracias a tales preceptos, Dios comunica a los hombres, por vía natural, aquella parte de la ley eterna que expresa las exigencias de la misma naturaleza.

c) Por último, dicha ley puede con pleno derecho llamarse natural, atendiendo, no precisamente al autor de la misma -como en las demás leyes-, sino al fundamento -las exigencias de la naturaleza- y al modo de la promulgación -la misma luz de la razón natural-.

390.- Prueba de la tesis.- En el hombre existen juicios prácticos, que en él se han formado de un modo natural e indudable, mediante los cuales él reconoce que se halla constreñido a procurar el bien y a evitar el mal. Es así que tales juicios prácticos obligatorios acerca de la prosecución del bien y la huida del mal, son: a) una ley, en sentido estricto; b) una participación de la ley eterna en el hombre;

c) y con pleno derecho reciben el nombre de ley natural. Luego, en el hombre existe una verdadera ley natural mediante la cual participa de la ley eterna (o la ley eterna llega hasta él).

391.- La Mayor.- 1.- "A priori".- A partir de la sabiduría divina y del gobierno de Dios, sumamente recto.- Dios mueve las restantes criaturas, de manera eficaz, hacia los fines que les son propios, acomodándose a las naturalezas de las mismas; "a fortiori" deberá regir a la criatura racional hacia la consecución de su propio fin, y ello de un modo eficaz y acomodado a la naturaleza racional, del que pueda surgir una necesidad no física, sino moral; es decir, conocida mediante la razón y libremente aceptada. Ahora bien, para ello se requiere que la misma naturaleza posea en sí misma, de manera natural, dichos principios relacionados con la prosecución del bien y la huida del mal. Otro modo de mover a la criatura racional hacia su propio fin, de un modo eficaz, iría ya contra la libertad de la misma criatura.

392.- 2.- "A posteriori".- A partir de la experiencia interna.- El hombre que goza de uso de razón, juzga, de un modo que no deja lugar a dudas, que unas cosas son buenas y otras son malas, y experimenta, al mismo tiempo, la necesidad absoluta de evitar el mal y de hacer el bien que es estrictamente necesario para la integridad del orden recto. Tal necesidad aparece como categórica, sobre todo, desde el momento en que, si sigue la voz interna de la razón, experimenta aprobación y paz; mientras que, si se salta los dictámenes de la razón, percibe los remordimientos de la conciencia y la condenación interna, por más que la violación se dé únicamente en el santuario de la conciencia, y no existan, por tanto, jueces humanos. Todo lo cual viene a constituir una prueba inconcusa de que se dan en el hombre los referidos juicios prácticos, procedentes de la misma naturaleza, que reconocen como objeto el bien que hay que hacer y el mal que hay que evitar.

393.- A partir de la Historia: confirmación.- Consta por un sin fin de documentos, aun de los más antiguos, que los hombres, siempre y en todo lugar, han tenido por obligatorios los juicios prácticos precedentes, e igualmente, han considerado esta especie de voz de la naturaleza racional, como el pregón de un cierto poder transcendente y superior. De aquí surge, entre todos los pueblos, el afán de aplacar a Dios (o a los dioses, en los casos más imperfectos) por los crímenes cometidos, así como el culto dirigido a tal poder, que se muestra remunerador del bien y vengador del mal.

394.- La Menor: 1.- Tales juicios son ley, en sentido estricto: En efecto, poseen todos los elementos que se requieren para una verdadera ley, en sentido estricto, pues son: a) ordenamientos de la razón, que ponen de manifiesto lo que es bueno y lo que es malo; b) obligatorios, pues nos sentimos en la obligación estricta de someternos a ellos, según aparece por la experiencia interna de los mismos; c) universales, pues son válidos para todos los hombres de todos los tiempos, ya que han sido dados con miras al bien común; d) promulgados de modo suficiente, como se evidencia por el reconocimiento que de dichos principios tienen todos los hombres; e) dados por aquel que tiene la máxima autoridad, que no es otro más que Dios.

395.- 2.- Son participación de la ley eterna en el hombre: Pues la obligación que en ellos se contiene, procede:

a) No de nosotros mismos: Ya que el análisis interno de la misma viene a indicar que es totalmente absoluta; independiente de nosotros; surgida ya en nosotros, sin nosotros, desde nuestra más tierna infancia, y procedente, por tanto, de algún orden objetivo que se impone al hombre. En otras palabras, indica que dicha obligación proviene de un determinado superior, siendo así que nadie es superior de sí mismo. Con harta frecuencia, nos resulta demasiado onerosa, y de buena gana querríamos vernos libres de ella, pero no podemos. Mas si procediese únicamente de nosotros, no se ve por qué no íbamos a poder conseguirlo.

Si alguien se empeña en decir que la obligación de tales principios procede de la necesidad que la naturaleza humana tiene de conformarse con el bien honesto y de evitar todo cuanto es deshonesto, hemos de responder diciendo que, de la simple consideración de la sola naturaleza humana -sin que ulteriormente recurramos a ningún superior externo a nosotros mismos-, no aparece una obligación categórica, toda vez que la voluntad humana no se siente necesitada más que por el bien que le es propuesto, como bien según todos los respectos; ahora bien, tal conformidad o disconformidad con la naturaleza humana no aparece, sin más, como buena según todos los respectos.

En cuanto a que los referidos principios no son fruto de ningún tipo de alucinación, fantasía, temor o ignorancia, claramente se manifiesta por el hecho de que son claros, indelebles, constantes y universales, en lo que respecta tanto al tiempo como a las personas.

b) No de algún superior intramundano: Pues es de tal naturaleza que hemos de cumplirla aun en contra de las disposiciones de los grandes o de los superiores de este mundo, según nos lo atestigua la conciencia. Además, dichos dictámenes obligan por igual a los grandes y superiores; ahora bien, si la ley procediese de ellos mismos, ellos, por lo menos, no se verían obligados. Por último, la obligación en cuestión se da no sólo de cara a los actos externos, sino también a los internos y más secretos, a los que la autoridad humana ni por soñación puede extenderse, dado que, entre otras cosas, no tiene medios para conocer si tales actos se ponen o no.

c) No de algún superior supramundano, que no sea Dios: Pues se extiende incluso a los actos más secretos y puramente internos de la voluntad; ahora bien, no existe criatura alguna que pueda escrutar los secretos más arcanos del corazón del hombre, ni que posea el conocimiento de los actos humanos libres meramente internos, porque la voluntad de la criatura racional está sometida solamente a Dios, siendo él quien únicamente puede actuar dentro de la misma. Además, es absoluta, y no se somete a ninguna hipótesis; mas, en el caso que procediese de algún ángel o de alguna otra criatura por el estilo, no sería absoluta, sino relativa, pues debería depender de Dios. Por último, si procediese de algún otro superior distinto del autor de la naturaleza, esto debería constarnos de modo positivo, siendo así que no consta por parte alguna. Luego, dicha hipótesis es completamente gratuita, y carece de fundamento.

d) Procede de Dios: Efectivamente, no queda otra hipótesis. Por tanto, si los aludidos dictámenes reciben inmediatamente de Dios - la fuerza obligatoria que poseen, divina ha de ser la ley en que los mismos se contienen. Luego, la ley natural es participación de la ley eterna divina.

396.- 3.- Con pleno derecho recibe el nombre de ley natural: lo que se demuestra a partir del fundamento y del medio con que se -- promulga: a) El fundamento es la misma naturaleza humana: pues los tales principios vienen necesariamente en pos de la naturaleza del hombre, una vez que ha alcanzado el uso de razón; brotan de sus mismas - exigencias. En efecto, dichos dictámenes son inseparables del uso de razón, y poseen unas características de universalidad, constancia e - ineluctabilidad, que claramente están poniendo de manifiesto su procedencia de Dios, en su calidad de autor de la naturaleza.

b) El medio de promulgación es únicamente la luz natural: - como quiera que Dios no puede dejar al hombre sin el conocimiento de - su divina voluntad acerca de sus propias operaciones -pues esto iría contra la sabiduría de Dios-, suponiendo que dichos principios no pudieran conocerse con la sola luz natural de la razón, se seguiría que la revelación sobrenatural sería algo estrictamente debido al hombre, en cuanto necesario en el plano de la pura naturaleza; mas esto destruiría la noción misma de "sobrenatural".

Siendo así que se trata de un fundamento y de un medio de - promulgación plenamente determinados y necesarios, no existe ninguna dificultad en que esta ley se denomine "natural", en atención a dichos fundamento y medio, y no precisamente al autor de la ley.

397.- Cabe objetar: dado el hecho de la revelación sobrenatural y de la transmisión de los conocimientos mediante la educación y la tradición, no podemos afirmar que dichos principios los tengamos mediante la sola luz natural del entendimiento, ni que el fundamento de ellos sea la naturaleza humana, ni tampoco que tales dictámenes sean rectos, y no derivados de algún falso raciocinio. Por tanto, no podemos concluir, sin más, que los principios aludidos son una verdadera ley natural.

Respuesta.- A partir de las características de universalidad e inmutabilidad de dichos principios, concluimos con toda razón que - se fundan en la naturaleza humana y que se poseen mediante la sola -- luz natural, sin que baste para explicarlos la primitiva revelación - sobrenatural, transmitida por medio de la educación y de la tradición. Pues otros datos inicialmente revelados, pero que no tienen como único fundamento la misma naturaleza, poco a poco van cayendo en el olvido y se van modificando. Por tanto, la causa suficiente de este hecho universal e inmutable debe ser asimismo inmutable y universal: es la misma naturaleza. Deducimos también la rectitud de tales juicios, del hecho de que sean naturales e ineluctables; de lo contrario, la desviación iría a parar al autor de la naturaleza.

398.- Escolio. 1.- Comparación con la ley eterna.- La misma ley se dice que es eterna, en cuanto que se considera en Dios, activamente; y natural, en cuanto que se considera en las criaturas racionales, que la reciben pasivamente. La misma ley, considerada en forma -

activa, es eterna; en forma pasiva, es temporal. La ley eterna es como la voz de Dios, salida de él desde toda la eternidad; la ley natural es como el eco de la misma voz, recibido dentro del tiempo por la criatura racional.

Ambas leyes son divinas: la eterna lo es porque se encuentra en el mismo Dios; la natural, porque dimana de Dios, en forma próxima e inmediata, si bien se asienta en la criatura, fuera de Dios. - Pero, desde luego, nuestra razón no produce la ley natural; solamente la proclama.

La ley eterna es primaria y no participada; la natural es - derivada y participada.

La ley eterna se extiende a diversos objetos; la natural es parte de la ley eterna; únicamente dice referencia a los actos libres de la criatura racional.

La ley eterna es la regla primera de los actos humanos, pero no próxima ni inmediata; la natural no es la regla primera, si --- bien se halla más próxima a la voluntad humana.

399.- 2.- Comparación con la ley positiva. Se diferencia -- por razón:

a) De la materia: la ley natural tiene por objeto propio sólo aquellas cosas que son intrínsecamente buenas o malas; la ley positiva puede también tener como objeto cosas que son indiferentes.

b) Del autor: la obligación de la ley natural procede inmediatamente de la voluntad necesaria de Dios autor de todo, en la hipótesis de la creación; la obligación de la ley positiva divina procede inmediatamente de la libre voluntad de Dios, y en el caso de la ley - positiva humana, la obligación procede de Dios, pero de forma mediata, ya que inmediatamente procede de la libre voluntad del legislador humano.

c) Del sujeto: la ley natural es estrictamente universal, - en cuanto a personas, tiempo y lugar; la ley positiva admite limitaciones contingentes según tiempos y lugares.

d) De las propiedades: la ley natural es inmutable, al fundarse en las exigencias esenciales de la naturaleza humana; la positiva puede recibir cambios y mutaciones.

e) De la promulgación: la ley natural no se manifiesta por - ninguna señal exterior, como son las palabras o los documentos escritos, sino que su promulgación se hace en forma interna, por la que llamaríamos la voz de la naturaleza; es como un instinto racional, que - surge con el mismo desarrollo de la mente; la ley positiva se promulga mediante alguna señal externa, ya sea verbalmente, ya sea por escrito.

400.- 3.- Comparación con la sindéresis y con la conciencia moral. La ley natural es el conjunto de los principios morales acerca del bien que hay que hacer y del mal que hay que evitar; la sindéresis: es el hábito de tales principios; es decir, la potencia junto con el hábito; la conciencia: es la aplicación de la ley natural al caso concreto.

401.- Objeciones.- 1.- La ley natural es un ordenamiento divino. Es así que el ordenamiento divino está en Dios, no en el hombre. Luego, no existe en el hombre la ley natural.

Respuesta.- Distingo la Mayor: considerada en forma activa, Concedo; en forma pasiva, Niego. Contradistingo la Menor.

2.- La ley natural, considerada en forma pasiva, es una potencia humana. Es así que la potencia humana no puede ser ley. Luego, la ley natural, considerada en forma pasiva, no es ley.

Respuesta.- Distingo la Mayor: se encuentra en una potencia humana, como si se tratase de un código, Concedo; la misma razón es -ley, Subdistingo: si se considera de modo subjetivo, Niego; de modo -objetivo; es decir, los mismos preceptos objetivos expresados mediante los dictámenes de la razón, Concedo. Contradistingo la Menor.

3.- Para que haya verdadera ley, se requiere que se imponga la necesidad absoluta de hacer o de omitir aquello que se contiene en la ley. Es así que los dictámenes de la razón no contienen una obligación verdadera y estricta, sino una necesidad. Luego, los dictámenes de la razón no expresan una verdadera ley.

Respuesta.- Concedo la Mayor. Distingo la Menor: en su concepto confuso, Transmito, o Concedo; en su concepto claro y distinto, Niego. Distingo el Consecuente.

4.- Con gran frecuencia, los dictámenes de la razón nos indican que estamos obligados a algo a que, en realidad, no estamos, y al contrario, aun cuando los percibamos de una manera clara y distinta. Es así que, si los dictámenes de la razón, aun en su concepto claro y distinto, unas veces expresan una verdadera obligación, y otras no, no pueden ser verdadera ley. Luego, tales dictámenes no contienen una verdadera ley, ni siquiera en su concepto claro y distinto.

Respuesta.- Distingo la Mayor: los dictámenes que poseen -- las características de universalidad e inmutabilidad, de que hemos -- tratado, Niego; otros dictámenes particulares, en los que pueden ejercer su influjo una conciencia estrecha o un juicio falso, Concedo. -- Contradistingo la Menor.

5.- Por lo dicho, los preceptos de la ley natural, surgen - en virtud de la misma naturaleza. Es así que lo que surge en virtud - de la misma naturaleza, impone la necesidad y suprime la libertad. Luego, los preceptos de la ley natural no pueden ser ley para el hombre.

Respuesta.- Concedo la Mayor. Distingo la Menor: impone una necesidad proporcionada a la naturaleza, Concedo; otra distinta, Niego; suprime la libertad, si tal necesidad no es proporcionada a la naturaleza, Concedo; de lo contrario, Niego. Distingo el Consecuente.

6.- El efecto propio de la ley es imponer un vínculo y una necesidad. Es así que el vínculo y la necesidad son contrarios a la - libertad. Luego, cuando se da una necesidad, por más que resulte proporcionada a la naturaleza, queda suprimida la libertad.

Respuesta.- Distingo la Mayor: un vínculo y una necesidad, de carácter físico, Niego; moral, Concedo. Contradistingo la Menor.

7.- Si existiese la ley natural, sería inseparable de la naturaleza del hombre. Es así que no existe ninguna ley que sea inseparable de la naturaleza del hombre. Luego, no existe la ley natural.

Respuesta.- Distingo la Mayor: al menos, en acto primero remoto, Concedo; también en acto primero próximo y en acto segundo, Niego. Contradistingo la Menor.

8.- No hay ninguna ley que reciba el nombre del modo de su promulgación. Luego, tampoco esta ley ha de llamarse natural, por el modo con que es promulgada.

Respuesta.- Distingo el Antecedente: cuando el modo de la promulgación es mudable y depende de la voluntad del legislador, Concedo; cuando dicho modo viene determinado por la esencia misma de la ley, y es inmutable, Niego. Distingo el Consecuente. Además, esta ley se denomina natural, no sólo por el modo de la promulgación, sino también por razón del fundamento y de la materia.

9.- La naturaleza sola no basta ni para la promulgación, ni para el fundamento de la ley natural: pues por eso precisamente ha sido dada la revelación sobrenatural, porque la luz de la razón no era suficiente para el conocimiento de los preceptos divinos; y Dios es plenamente libre para imponer sus preceptos, y, de la misma manera que ha puesto los que existen, podría no haberlos puesto, o haber puesto otros. Luego, la naturaleza sola no basta ni para la promulgación de la ley, ni como fundamento necesario de la misma.

Respuesta.- Distingo el Antecedente. En cuanto a la 1ª parte: la revelación sobrenatural ha sido dada porque la razón, en sentido estricto, no basta para conocer los preceptos naturales, Niego; para que éstos sean conocidos mejor y más fácilmente, Concedo; además, la revelación sobrenatural se da también para que sean conocidos otros preceptos que no son naturales, sino positivos. En cuanto a la 2ª parte: Dios es libre para crear o para no crear, Concedo; una vez puesto el decreto de crear, es libre para imponer lo que conviene o no a la naturaleza humana, Niego. Distingo el Consecuente.

10.- No puede darse una ley, en sentido propio, que sea preceptiva, sin que intervenga la voluntad de alquien que mande. Es así que la ley natural no tiene su fundamento en la voluntad de nadie que mande. Luego, la ley natural no es, en sentido propio, una ley preceptiva.

Respuesta.- Concedo la Mayor. Niego la Menor.

11.- Prueba de la Menor: La ley natural consiste formalmente en los dictámenes de la razón por los cuales conocemos qué es lo que tenemos que hacer, y qué lo que necesariamente tenemos que evitar. Es así que tales dictámenes, independiente y antecedentemente a cualquier voluntad, incluida la divina, son intrínsecamente necesarios, y obligan a hacer o a omitir lo que en ellos mismos se expresa. Luego, la ley natural no tiene su fundamento, en cuanto a su obligatoriedad, en la voluntad de nadie que mande; por tanto, sus dictámenes no son verdadera ley.

Respuesta.- Concedo la Mayor. Distingo la Menor: con independencia de la voluntad divina y antecedentemente a ella, estos dictámenes expresan algo de bondad o de malicia, si bien incompleta, Concedo; completa, Niego; obligan con una obligación estricta y absoluta, Niego; con una obligación imperfecta, Concedo. Distingo el Consecuente.

12.- Es así que, con independencia de la voluntad divina, - contienen malicia completa y obligan con obligación estricta. Prueba: en el supuesto de que no estuviese prohibido por ninguna ley divina - lo que se expresa mediante tales dictámenes, eso mismo debería hacerse u omitirse, a pesar de todo, por la razón de que lo contrario va - contra la naturaleza racional. Luego, con independencia de la voluntad divina, contienen una estricta obligación.

Respuesta.- Niego el Supuesto: en efecto, la mencionada suposición es imposible y absurda, y de lo imposible cualquier cosa pue de seguirse. Pero aun suponiendo que la hipótesis fuera posible, a lo sumo se seguiría que, en el acto no conforme con la naturaleza, aun - no estando prohibido, habría un cierto grado de inconveniencia -o malicia filosófica-, la cual sería totalmente distinta de la malicia -- del acto que va contra la ley.

--- --- - --- ---

## A R T Í C U L O   I V

### El Principio Cognoscitivo de la Obligación de la Ley Natural.

Tesis 18.- La obligación perfecta de la ley natural se reconoce únicamente a partir del conocimiento de la voluntad divina.

402.- Nexo.- Hemos demostrado la obligación moral en que -- nos encontramos de poner unas operaciones y de omitir otras. Acerca - de tal obligación, podemos proponer las siguientes cuestiones: a) su esencia, que aparecerá por las mismas nociones; b) su existencia, lo cual ha sido probado ya en la tesis anterior, pues "ley" y "obligación" son términos que mutuamente se corresponden; c) su procedencia, que ha sido probada igualmente en la tesis anterior, al afirmarse que Dios es el autor de la ley natural; la obligación, en efecto, procede del autor de la ley; d) su principio cognoscitivo, es decir, cuándo - puede afirmarse que el hombre empieza a conocer que tiene una obligación perfecta de hacer una cosa determinada. Esto último es lo que -- principalmente intentamos investigar en la presente tesis.

403.- Nociones.- Obligación, en términos generales, supone necesidad para algo. Puede considerarse:

1.- En sentido ontológico: es la necesidad moral, intencional e absoluta de mantener el orden moral, impuesta por el superior - absoluto.

a) Necesidad: se trata, pues, de una imposición o coacción, tal como lo sugiere el mismo nombre: obligar.

b) Moral: no física, no por coacción o fuerza inferida extrínsecamente, de la cual es incapaz la voluntad, en el caso de que - se mantenga físicamente libre; ni por determinación intrínseca de la voluntad, sea cual fuere el modo de concebirla.

c) Intencional: es decir, impuesta a la voluntad por la con ciencia, debido a la percepción que tiene de la conexión necesariamen te existente entre la acción y el fin que es preciso obtener de modo necesario.

d) Absoluta: o sea, categórica, incondicionada. Se expresa de esta forma imperativa y absoluta: "haz esto"; "evita aquello", aun a costa de que hayan de sobrevenirle al sujeto todos los males.

e) De mantener el orden moral: o de poner aquellas acciones que necesariamente son buenas, y de evitar todas las que son malas. - Por tanto, no se da propiamente obligación cuando se trata de un medio necesario para un fin libre; o de un medio no necesario para un fin. Pues si el fin en cuestión es libre, no puede absolutamente ser impuesto medio alguno. Por el contrario, tanto el orden moral como los medios que son necesarios para él, son impuestos de modo absoluto.

f) Impuesta por el superior absoluto: pues la voluntad no - puede verse ligada si no es por un superior, y para que lo sea de modo absoluto, hace falta que el superior sea igualmente absoluto.

2.- En sentido psicológico: es la percepción subjetiva de - una ligazón o necesidad.

404.- División. 1.- Perfecta: es la que liga de modo absoluto, tanto en sentido psicológico como ontológico, siempre en el orden objetivo. Sólo se tiene si se conoce la razón suficiente de la obligación.

2.- Imperfecta: puede serlo por un doble capítulo: a) o porque liga de modo absoluto, pero sólo en sentido subjetivo (debido a un juicio falso), no en sentido objetivo; b) o porque la obligación no - es absoluta, sino sólo hipotética, aun considerada en sentido subjetivo.

405.- Ley natural: la entendemos en acto segundo, en cuanto que abarca todo el conjunto de los principios que versan sobre el --- bien que hay que hacer y el mal que hay que evitar.

Los términos restantes quedarán más claros en la exposición que haremos de las distintas opiniones.

406.- Estado de la cuestión.- 1.- Luego de haber probado en la tesis anterior que la obligación de la ley natural, en sentido ontológico u objetivo, no puede proceder más que de la divina voluntad, nos vamos a detener ahora en probar directamente la cuestión lógica, o lo que es lo mismo, en el orden del conocimiento.

Por regla general, los autores, principalmente antiguos, -- consideran directamente el orden ontológico, e indirectamente resuelven la cuestión relativa al orden lógico. Ahora bien, el considerar - en forma directa el orden lógico reviste una importancia especial debido a las controversias modernas, sobre todo a partir de Kant.

Pues la cuestión, en la moderna filosofía moral, se plantea en el sentido de si hay que arrancar en ella del hecho psicológico de la obligación, en cuanto que nos resulta inmediatamente evidente, de suerte que deba invertirse todo el proceso en la Escolástica, o bien - tal hecho psicológico no es evidente hasta ese punto.

2.- Nos preguntamos, por tanto, si nosotros podemos experimentar o conocer, de alguna manera, que estamos perfectamente obligados a todo cuanto se expresa por los preceptos de la ley natural antes de conocer que ello nos viene impuesto por la voluntad divina.

3.- La cuestión tiene una aplicación especial en el caso del ateo; pues en la hipótesis de que alguien no reconozca la existencia de Dios, tampoco podrá experimentar en sí mismo una perfecta obligación moral.

4.- Notemos que se trata del conocimiento de una perfecta obligación. Concedemos, sin ninguna clase de dificultad, que el hombre con gran frecuencia experimenta en sí mismo una obligación menos perfecta, sin necesidad de acudir a la voluntad divina, sino por otros motivos de orden puramente objetivo.

407.- Opiniones.- Se reducen fundamentalmente a dos clases, que, a su vez, se subdividen en otras más. Unos, conciben la obligación como algo que dimana objetivamente de la misma naturaleza racional, ya sea de modo adecuado, ya sea al menos en un signo anterior a cualquier regla o ley que le sea impuesta por parte de Dios; por consiguiente, según éstos, no se requiere el conocimiento previo de la voluntad divina para que se pueda reconocer una obligación perfecta.

Otros, por el contrario, aun concediendo que en la naturaleza racional se halla algún fundamento para tal obligación, suelen considerar esta obligación imperfecta, y piensan que una obligación en sentido estricto no puede buscarse objetivamente más que en la sola voluntad del Supremo Legislador, que viene como a ratificar el orden natural; ahora bien, de entre éstos, los hay que creen que nosotros podemos experimentar o conocer, de alguna manera, la obligación perfecta antes de conocer, claramente al menos, la voluntad por la cual la obligación se impone, mientras que otros afirman que se requiere un conocimiento claro, con carácter previo, de la voluntad divina.

408.- 1ª.- Opinión de Kant. Defiende la doctrina sobre la autonomía de la voluntad. Niega abiertamente: 1) que la ley moral sea participación de una ley más alta; 2) que el hombre pueda verse ligado por un vínculo moral que él mismo no se haya establecido; 3) de manera expresa, la dependencia del hombre respecto de Dios, en cuanto a la autoridad legislativa.

Por el contrario, afirma: 1) que la ley moral ha de ser buscada únicamente en el dictamen de la razón práctica autónoma, con exclusión de cualquier principio extrínseco de autoridad; 2) que la razón humana es la única legisladora de sí misma, y que la autonomía de la voluntad es el principio de todas las leyes morales; 3) que la voluntad no puede acoger precepto alguno que no dimane de la propia razón, si desea mantener incólume la libertad. Pues, en tanto la voluntad puede permanecer libre, en cuanto que ella se manda y se obedece a sí misma.

Ahora bien, una ley que se halla constituida de tal forma por la razón, es absolutamente digna de reverencia, de tal suerte que a su sola voz, "hasta el más atrevido malhechor se ve obligado a estremecerse, y como a esconderse de ella". Así pues, la ley, dictada por la razón, se impone por título propio, con independencia de cualquier legislador externo y del valor de los objetos en torno a los cuales se centra la ley; cualquier otro motivo de la acción humana debe ser excluido de la moralidad.

Por tanto, según la doctrina kantiana, el principio único y adecuado de la obligación es, en el orden objetivo, el imperativo categórico de la razón autónoma, y en el orden del conocimiento, la percepción de semejante imperativo.

Esta teoría nacionalista fue renovada por todos los utilitaristas, solidaristas y positivistas; todos los cuales niegan que la obligación provenga de Dios, de alguna manera.

409.- 2ª.- Opinión de Vázquez. Tiene cierta afinidad con la anterior. Sostiene que, independientemente de la voluntad de Dios (pero no de su esencia y razón, de aquí la diferencia radical entre esta opinión y la precedente), la obligación de la ley natural consiste objetivamente, de manera formal e inmediata, en el nexo necesario de conveniencia o disconveniencia que guardan algunos actos con la naturaleza racional, como tal, y subjetivamente, en la percepción de tal nexo por parte del entendimiento.

Según esta opinión, hay algunos actos que son reclamados por la naturaleza racional, en cuanto que le son conformes esencialmente, mientras que otros son rechazados por ella misma, en cuanto que esencialmente le resulten inconvenientes. De aquí que el dictamen de la razón que propone tales actos a la voluntad, la está obligando con una obligación que, en el orden moral, es estricta y perfecta, sin que, para la existencia y el conocimiento de la citada obligación, se requiera ningún conocimiento previo de la voluntad divina, que manda o prohibe dichos actos; pero, una vez que existen, la voluntad divina necesariamente los aprueba o los reprueba.

Esta opinión la defiende principalmente Vazquez, y aunque no de una manera tan clara, también la defienden Molina, Soto, Arriaga, Elter y algunos otros autores antiguos y modernos.

410.- 3ª.- Gardil, parece que abraza una doctrina semejante, cuando afirma que la obligación proviene del orden esencial de las cosas; perocompleta, por así decir, la anterior opinión con la relación de los actos al último fin. Estas son sus palabras: "Podemos colegir un doble fundamento de la verdadera y propiamente dicha obligación: uno, reclamado por la conveniencia de la acción con la propia perfección, en virtud de la cual, cuando el hombre logra dicha perfección, se aprueba en su propio interior, se complace internamente y se considera digno de alabanza; el otro, exigido por la conveniencia de la acción con el colmo de felicidad que elimina cualquier dolor, molestia y aburrimiento", es decir, con la bienaventuranza a último fin.

Por tanto, la obligación surge de una doble fuente: o bien de la naturaleza racional -como en la opinión precedente-, o bien de la conveniencia de la acción con el último fin intrínseeco del hombre.

De esta forma aproximadamente opinan también: Tapparelli y otros autores modernos.

411.- N. B. De entre los autores que suelen citarse como patrocinadores de semejante doctrina, muchos no la defienden en absoluto. Dicen, efectivamente, que la naturaleza racional impone, sí una

cierta obligación lo cual nosotros no dejamos de afirmarlo igualmente-; ahora bien, esta obligación no es más que imperfecta, de orden puramente estático; pero no puede decirse que se trate de una obligación moral perfecta y estricta. Fácilmente, pueden ser interpretados en tal sentido autores como Arriaga, Soto, Tapparelli, Van Der, Aa, y otros.

412.- 4ª. Opinión de otros escolásticos. Otros, admitiendo que el principio ontológico de la obligación perfecta únicamente se encuentra en la voluntad divina, piensan, sin embargo, que el conocimiento de la misma no es absolutamente necesario para experimentar una obligación moral verdadera y estricta, toda vez que también puede experimentarse aquel que no reconoce la existencia de Dios, o aquel a quien Dios le trae sin cuidado -No en el sentido de que en nosotros existan ideas innatas sobre el bien que hay que procurar o el mal que hay que evitar , sino porque el testimonio de la conciencia viene a ser una especie de eco de la voz, o de la voluntad divina, que inclina naturalmente al hombre hacia la verdad a través del entendimiento especulativo.

Según otros autores, a partir del conocimiento de la obligación perfecta que tenemos en nosotros mismos independientemente del conocimiento claro de Él, puesto que constituye la única causa suficiente antológica de dicha obligación perfecta.

Defienden esta opinión: Descoqs, Martínez del Campo, y otros.

413.- 4ª. Nuestra opinión. Por nuestra parte, nosotros defendemos como cierto contra Kant, y como más probable contra los demás autores escolásticos, que no podemos conocer el que estemos perfectamente obligados al mantenimiento del orden moral, si primeramente no conocemos que Dios es quien ha fundado tal orden, y que quiere de nosotros, de manera absoluta, la observancia del mismo. Sin dificultad concedemos que nosotros podemos, independientemente del conocimiento que tengamos de la voluntad de Dios, experimentar el sentido de alguna obligación moral, la cual, sin embargo, de ninguna manera podría ser impuesta en forma categórica, a la voluntad por parte del entendimiento, rezonablemente, antes de que el mismo entendimiento llegue a percibir el fundamento capaz de constituir tal obligación, y que no es otro más que el Ser Supremo, en cuanto que nos exige, en forma determinada, el mantenimiento del orden natural.

Creemos que esta opinión es, con mucho, la más común entre los autores; concretamente la defienden: Sto. Tomás, S. Buenaventura, Suarez, Lugo, Billuart, Macksey, Meyen, Nivard, Güenechea, Sillot, Monnier, Cathrein, por citar unos cuantos.

414.- Prueba de la tesis. 1. A partir de la dependencia moral absoluta de la obligación. La obligación perfecta, que implica la ley natural, no puede conocerse en concreto, más que como relación de dependencia moral absoluta. Es así que la relación de dependencia moral absoluta, a) no puede percibirse antecedentemente al conocimiento de la voluntad divina, b) y una vez conocida ésta, se comprueba por completo. Luego la obligación perfecta de la ley natural únicamente se reconoce a partir del conocimiento de la voluntad divina.

La Mayor: Pues conocerse a sí mismo bajo tal obligación equivale a conocerse moral y absolutamente dependiente, como quiera que dicha obligación absoluta se manifiesta en su condición de algo objetivo, necesaria y absolutamente impuesto a la voluntad, que, por lo demás, es físicamente libre.

La Menor: a) Pues el término correlativo suficiente de la relación de absoluta dependencia -al suponer dicha dependencia un superior supremo que liga la voluntad de tal manera que nadie puede verse libre del vínculo en cuestión- no puede ser otro más que la voluntad divina, cuya excelencia infinita exige la subordinación absoluta.

b) Una vez conocida la voluntad, existe ya en la voluntad humana una determinación, o bien el acto de obediencia -imputable al premio-, o bien a la ofensa de Dios-imputable a la pena-, en lo cual reside precisamente la obligación moral. En efecto, la ofensa consiste en la negación del honor que se debe a una persona determinada;ahora bien, la negación del honor que se debe a alguien, da por supuesto que el Señor debe sentirse contrariado con semejante negación;pero no puede sentirse contrariado si no se quebranta el precepto de tal Señor, y antes de que se proceda al quebrantamiento, debe conocerse la existencia de la voluntad contrariada.

415.- 2. A partir del principio de conexión con el fin. La obligación perfecta de la ley natural, no puede admitirse, si no se reconoce: a) el fin que ha de proseguirse, absolutamente por razón de sí mismo; b) la necesidad de determinarse bien, en sentido moral, para la prosecución de dicho fin. Es así que, antes del conocimiento de la voluntad divina, no se reconoce ningúna de las dos cosas. Luego, antecedentemente al conocimiento de la voluntad divina, no se reconoce una obligación perfecta.

La Mayor: Pues la razón objetiva de todas las determinaciones de la voluntad es el fin, y por ello, no puede admitirse una necesidad absoluta de determinarse más que por un fin: a) que haya de ser proseguido, absolutamente, por razón de sí mismo; b) que exija una tal determinación.

La Menor: a) -No el fin que ha de ser proseguido, absolutamente por razón de sí mismo; pues un tal fin no es otro más que Dios,y antes del conocimiento de Dios, no puede reconocerse tal fin.

b) No la necesidad de determinarse bien, en sentido moral, para la prosecución de este fin: pues necesariamente no se exige la observancia del orden moral, a menos que dicha observancia se requiera para evitar el proporcionar un disgusto o inferir una ofensa a Dios,lo cual no se conoce a menos que se conozca que Dios quiere la observancia del orden moral.

416.- Escolio. 1. La moral independiente, o laica. Kant cuenta con numerosos seguidores entre los modernos filósofos. En efecto,éstos, haciendo hincapié en el principio Kantiano de la autonomía moral, rechazan toda moral que busque el principio de la obligación fuera del hombre mismo. Según ellos, el hombre debe obrar el bien y evitar el mal, no por la esperanza de los premios o el temor de las penas, ni tampoco por la estima o el desprecio de los demás hombres, sino únicamente porque internamente experimenta que lo debe hacer.

Del mismo modo, rechazan toda obligación moral que venga impuesta desde fuera. Algunos dan de lado al mismmo imperativo categórico, y afirman que la obligación moral consiste en una especie de juramento espontáneo por el que el hombre se vincula a hacer aquello que es conforme consigo mismo, y a evitar lo contrario, pero sin que se dé para ello una verdadera y estricta obligación. Según algunos, cada uno tiene la obligación de hacer el bien por los motivos que a él mismo le parecen justos.

Por tanto esta moral prescinde por completo de Dios, negando que sea El el último fin y el creador del hombre, la norma suprema de la moralidad, el principio de la obligación y de la sanción, y el autor de la ley natural, y proclamando al hombre y a la sociedad totalmente independientes de Dios.

Es evidente por lo dicho que semejante doctrina es errónea en todos sus postulados, y al final, destruye la moralidad. Pues sean cuales fueren los motivos que se propongan para establecer una moral verdadera y estricta, si se margina la voluntad divina, carecen de valor.

417:- 2. El principio de la obligación imperfecta. Además de la obligación perfecta, de que hemos tratado, y que es absoluta y objetiva, existe otra obligación imperfecta, o necesidad, de hecho, en el orden moral, de hacer u omitir algo, pero o no es absoluta o no es objetiva. Para poder experimentarla, no es necesario recurrir a la voluntad divina, pues se impone por otros motivos distintos, como pueden ser: la conformidad con la naturaleza racional como tal, la necesidad de mantener el orden esencial de las cosas, la necesidad de cooperar al bien de la sociedad, de la que tan grandes bienes recibimos, el mantenimiento de la propia dignidad, etc.- Esta obligación imperfecta todo el mundo la experimenta y profesa, aún cuando no haya llegado el conocimiento de Dios. También acarrea determinadas consecuencias , como el reato de pena -por más que no sea eterna- e incluso cierto desagrado divino.

Si comparamos entre sí ambas obligaciones, vemos que en las dos se encuentran la misma esencia, a saber: el orden que se impone por sí mismo a la naturaleza racional, si bien en cada caso por siferente razón.

Existe, pues, en nosotros una obligación que procede de la necesidad de conformar nuestros actos con el orden recto. Ahora bien, es menester reconocer que tal obligación, que es imperfecta, se perfecciona mediante el conocimiento de la voluntad divina, y se consolida mediante la divina sanción.

418.- 3. El pecado filosófico. 1)-Naturaleza. En todo pecado cabe distinguir una doble malicia: una contra la naturaleza racional, y otra contra la ley divina. La primera suele denominnarse "pecado filosófico", la segunda "pecado teológico".

Así pues, por pecado filosófico entendemos el acto humano que es disconforme a la naturaleza racional, como tal; en cambio, pecado teológico es el acto humano capaz de ofender a Dios, porque va contra su divina voluntad.

419.- 2) Importancia de la cuestión. Esta doble malicia, de hecho, es inseparable, pues todas las cosas que van contra la naturaleza racional, como tal, son prohibidas por Dios mediante la ley natural. La cuestión puede plantearse únicamente en el orden intencional, en el sentido de si ambas malicias siempre existen de modo inseparable, en la mente del agente, de tal forma que, siempre que se percibe la malicia contra la naturaleza racional como tal, ha de percibirse también la malicia contra Dios; o bien, si puede alguien poner el acto, a sabiendas de que es disconforme a la naturaleza, pero sin percatarse de que Dios lo prohíba.

El plantear esta cuestión obedece principlamente a la situación que ofrecen los ateos; pues no parece que repugne una ignorancia invencible de Dios en el hombre llegado al uso de razón, al menos durante un breve período; en consecuencia, si dentro de este período alguien cometiese un acto contra la naturaleza racional, como tal, pecaría con un pecado filosófico, pero nó teológico.

420.- 3. Opiniones. a) Unos opinan que el pecado filofófico es absolutamente imposible, pues creemos que repugna, sin más, que alguien pueda percibir una cosa, en cuanto contraria a la naturaleza racional -y que, por tanto, ha de evitarse- sin que, a la vez, perciba -al menos, de manera confusa, que va también contra la voluntad del Supremo ordenador de la naturaleza racional; o, lo que es equivalente, sin que, a la vez, perciba que está prohibida por el autor de la naturaleza; en el cual caso, al menos de manera confusa, dicha acción iría también contra el superior de la naturaleza racional,y contra su voluntad, siendo, en consecuencia, una ofensa para El; es decir, un verdadero pecado teológico.

Escuchemos a Billuart: "dado que alguien pudiera ignorar, con ignorancia invencible, por un breve período, la existencia de Dios, por el solo hecho de cometer un pecado, conocería que Dios existe al conocer que pecaba contra la ley natural, y por consiguiente, contra el -Autor de la misma ley, conociendo de esta forma, dentro del mismo conocimiento de la ley, al menos de manera implícita, al Legislador.De donde se desprende que no puede darse un pecado meramente filosófico; es decir, que sea contra la sola razón natural, y no contra Dios,constituyendo para El una ofensa". ("De pecatis", d.l. a 2, al final). Otro tanto encontramos en Viva, Billot -que piensa que el hombre que no reconoce a Dios, ni siquiera pueda tener noción de lo que es bueno y malo-. Mendive y otros muchos autores.

421.- b) Otros, en cambio, dicen que el hombre que ha llegado al uso de razón, puede, "per accidens", ignorar, con ignorancia invencible, la existencia de Dios, o al menos, por un breve período; así, p.e., Urráburu, Descoqs, Hellin, siguiendo a algunos insignes escolásticos antiguos, tales como Arriaga y otros grandes autores. Así pues, al poderse dar, aunque raramente, la ignorancia de Dios en el hombre que goza de uso de razón, no se ve ninguna repugnancia en el hecho de que tal hombre pueda percibir alguna acción como contraria a la naturaleza racional, en cuanto tal, y la ponga con el desorden percibido; en tal caso cometería un pecado filosófico, pero de nin-

gún modo teológico, lo cual, de todos modos, ocurrirá muy raras veces. Y esta doctrina, en conjunto, me parece preferible.

Esta doctrina, por lo demás, no hemos de considerarla condenada por la Iglesia; ciertamente, está condenado el que ésto pueda ocurrir con frecuencia, o en aquella persona que, conociendo ya a Dios, no piense en Él actualmente; pero no el que pueda ocurrir raras veces en aquel que ignora la existencia de Dios con ignorancia invencible.

Ahora bien, el acto, mientras permanezca la ignorancia invencible que tiene de Dios, no puede experimentar una perfecta obligación. Pero la ignorancia en cuestión solamente puede durar en tanto que no se presente ninguna ocasión o motivo de dudar y reflexionar en torno a las razones que conducen al conocimiento de Dios; no obstante, cuando surge la ocasión de obrar en forma deshonesta, ya se tiene motivo para reflexionar, y, siempre que proceda empleando la diligencia moral que el caso reclama, llegará al conocimiento de Dios, y percibirá que su acción, que va contra la naturaleza racional, va también contra la voluntad del Ordenador Supremo de dicha naturaleza.

422.- Objeciones. 1. El argumento se funda en la imposibilidad de conocer la dependencia de algo, antes de que se conozca el término correlativo del que alguien depende. Es así que no se requiere conocer primero el término del que alguien depende, para que se conozca la dependencia. Luego, para el conocimiento de la obligación no se requiere el conocimiento de la voluntad divina.

Respuesta: Concedo la Mayor. Niego la Menor.

2.- Pruebo la Menor. Así como a partir de la contingencia de las cosas probamos la existencia de Dios, "a pari" a partir de la existencia de la dependencia demostramos la existencia del superior del cual alguien depende. Es así que, para probar la contingencia de las cosas, no se requiere que se conozca primero la existencia de Dios. Luego "a pari", para conocer la dependencia no se requiere conocer primero la voluntad divina.

Respuesta. Concedo la Mayor. Concedo la Menor. Niego la paridad. Pues la contingencia no es un término relativo; sólo significa indiferencia para la existencia, que se conoce perfectamente por la naturaleza misma de la cosa; mientras que la dependencia es un término formalmente relativo.

3. El precepto: "hay que hacer el bien y evitar el mal", contiene una verdadera obligación. Es así que esto se conoce independientemente del conocimiento de la voluntad divina. Luego, también se conoce la obligación.

Respuesta: Distingo la Mayor: Si se toma en sentido reduplicativo, en cuanto precepto, Concedo: si se toma "simplíciter" en cuanto enunciado en la razón de mera honestidad, Subdistingo: contiene una obligación, por así decir, estética, Concedo; una obligación perfecta, en sentido estricto, sin conocimiento de la voluntad divina. Niego, Contradistingo la Menor.

4. Con anterioridad al conocimiento de la voluntad divina, la naturaleza racional exige, con obligación estricta, los medios que son absolutamente necesarios para conseguir el fin último. Es así que

con anterioridad al conocimiento de la volunad divina, la naturaleza racional conoce que es absolutamente necesario el medio consistentes en "hacer el bien y evitar el mal. Luego, aun sin conocerse la voluntad divina, este enunciado es verdaderamente obligatorio, con obligación estricta en sentido moral.

Respuesta: Distingo la Mayor: con una exigencia de puro decoro o conveniencia. Concedo; con una exigencia estricta en sentido moral, Niego; y es que, antes de que se conozca a Dios, el hombre no puede conocer el fin último que la naturaleza exige, de modo absoluto, Contradistingo la Menor.

5. Si la naturaleza no exigiese, con necesidad estricta, la conformidad con ella misma, cualquiera podría obrar, con plena licitud, contra ella. Es así que, aun antes de conocer la voluntad divina, es absurdo que pueda alguien obrar, con plena licitud, contra la naturaleza. Luego, la naturaleza exige, con necesidad estricta, la conformidad con ella, aun antes de conocer la voluntad divina.

Respuesta. Distingo la Mayor: con plena licitud; es decir, con licitud positiva, Niego, pues para esto se requiere un precepto positivo que lo apruebe; con licitud negativa, Subdistingo: de tal formama que, aun entonces, fuese inconveniente el quebrantamiento de lo que viene reclamado por la naturaleza, Concedo, de lo contrario, Niego. Es conveniente aquello que resulta conforme con la naturaleza racional, en cuanto tal; es inconveniente lo que no resulta conforme con ella; es lícito, lo que es según la ley; es ilícito lo que va contra la ley.

6. Aquello que, por su propia naturaleza, es conveniente o inconveniente a alguno, manifiesta el fin cuya prosecución hay que emprender absolutamente, y con obligación estricta, en virtud de su sola consideración. Luego, aun independientemente de la voluntad divina, lo que, por su propia naturaleza, es convenienete o inconveniente a alguno, es obligatorio con obligación estricta.

Respuestta. Distingo la Mayor: cuya prosecución hay que emprender absolutamente y con obligación estricta, antes del precepto divino, Niego; con simple obligación de decoro o conveniencia. Concedo. Contradistingo la Menor.

7. Es válido el tránsito de lo hecho al poder de hacerlo. Es así que hay muchos que expresamente afirman experimentar en sí mismos una obligación estricta, en sentido moral, y sin embargo, niegan a Dios. Luego, para conocer la obligación estricta, no es menester el conocimiento de la voluntad divina.

Respuesta. Concedo la Mayor. En cuanto a la Menor: 1) Hay que negar, en primer lugar, que pueda haber ateos entre aquellos que tienen suficientemente desarrollado el uso de razón, al menos por un tiempo prolongado; 2) en el supuesto de que los hubiera, entonces negamos que puedan experimentar una obligación moral verdadera y estricta; existiría en ellos una especie de necesidad u obligación imperfecta, pero no categórica y absoluta, pues carecería de fundamento.

8. Un precepto impuesto a una persona no puede ligarla verdaderamente, a menos que se suponga que ella ya se halla previamente so-

metida al que tal precepto impone. Es así que la sujeción impone ya la obligación. Luego, se da la obligación antes del precepto del superior.

Respuesta. Distingo la Mayor: sometida; es decir, inferior, Concedo; smetida, en sentido reduplicativo, Niego. Contradistingo la Menor: Supone un precepto o una obligación posible, Concedo; actual, Subdistingo: la sumisión tomada en sentido reduplicativo. Concedo; la sumisión tomada como simple inferioridad, Niego, Muchos son inferiores físicamente y sin embargo, no se hallan ligados por ningún precepto. Si Dios no diese ningún precepto, sería el Señor del género humano, pero no tendría una jurisdicción actual, sino únicamente posible. El dominio físico y la jurisdicción son dos cosas distintas.

9. El principio tantas veces repetido: "nadie puede ligarse a sí mismo", no es verdadero. Pues el que hace un voto o establce un contrato asume una verdadera obligación. Es así que la obligación de tal voto, o el contrato asumido por uno mismo, a alguien se le impone. Luego, uno puede ligarse a sí mismo con una obligación estricta.

Respuesta. Distingo la Mayor: Señala las condiciones necesarias para una obligación estricta, Concedo; establece la causa de la obligación estricta, Niego. Contradistingo la Menor.

10. Una vez admitida la opinión de la tesis, queda suprimida la separaciòn necesaria entre la ley natural, y la positiva; es más, se suprime la razón suficiente de cualquier obligación moral. Es así que necesariamente debe admitirse la separacón entre la ley natural y la positiva, así como la razón suficiente de la obligación moral. Luego, la tesis no puede admitirse.

Respuesta. Niego la Mayor.

11. Prueba de la Mayor: La separación esencial entre la ley natural y la positiva no puede darse si no es en razón del distinto principio formal de una y de otra. Es así que, según la doctrina de la tesis, el principio formal de la ley natural es el mismo que el de la ley positiva; o sea, la voluntad divina. Luego, en la opinión de la tesis, se suprime la separación esencial entre la ley natural y la positiva.

Respuesta. Concedo la Mayor. Distingo la Menor: la voluntad divina, que aparece hipotèticamente necesaria en la ley natural, y totalmente libre en la positiva. Concedo; del mismo modo en la una que en la otra, Niego.

12. El que la ley preceptúe de manera necesaria o libre, no afecta al precepto en su razón de precepto, sino sólo a su relación con la voluntad divina. Es así que, en ambos casos el precepto, en cuanto tal, posee la misma razón formal. Luego, la diferencia en cuanto al modo, no afecta al principio formal de la ley natural y de la ley positiva.

Respuesta. Niego la Mayor: pues la diferencia en cuestión afecta a la misma razón formal del precepto.

13. La obligación dimana del principio: "Es menester obedecer a Dios, cuando manda". Es así que un tal principio no depende para nada de la voluntad de Dios. Luego, la obligación no depende de la voluntad de Dios.

Respuesta. Distingo la Menor: la obligación de la ley positiva, Transmito; la de la ley natural, Niego. Contradistingo la Menor: no depende, en cuanto a la obligación imperfecta; es decir, en cuanto a la honestidad intrínseca, Concedo; en cuanto a la obligación perfecta, Subdistingo: si se entiende al modo de un precepto absoluto y que obliga ya en acto, Niego; si se entiende sólo hipotéticamente, al modo de un mero principio especulativo, Concedo.

---

## A R T I C U L O V

## LA SANCION DE LA LEY NATURAL

### § 1. Existencia, naturaleza y tiempo de la sanción

Tesis 19.- Existe una sanción propia de la ley natural (I); en la vida presente, no es sino insuficiente e imperfecta (II); pero en la vida futura, será suficiente y perfecta (III); consiste en la consecución o en la pérdida del último fin (IV).

423.- Nexo. Una vez que hemos explicado la existencia, la naturaleza y el efecto formal de la ley natural, no nos queda sino tratar del atributo general de la ley, que es la sanción. Sancionar una ley es equivalente a hacerla inviolable, o santa (en el sentido etimológico de la palabra). Nos proponemos determinar la existencia de dicha sanción, así como su naturaleza íntima, el tiempo en que se tiene, y la duración de la misma.

424.- Nociones.- Sanción.- Definición: En general, denota aquello por lo que la ley se torna sacrada, o inviolable. Puede considerarse en forma activa o pasiva.

a) En forma activa, es el decreto del legislador por el que se señalan premios o penas destinados a los que observan o quebrantan la ley.

b) En forma pasiva, es el mismo premio, o la misma pena, que han sido establecidos. La pena, o castigo, es un mal físico inflingido por causa de un mal moral; el premio, en cambio, es un bien físico concedido por causa de un bien moral.

425.- División: a) Interna, que procede de la naturaleza de la misma acción; p.e., los remordimientos de conciencia, la paz de espíritu; b) Externa, que depende de una causa extrínseca; p.e., una multa en metálico; c) Suficiente (eficaz, perfecta), que por sí misma es capaz de inducir a la voluntad a la observancia de la ley. Puede serlo: de manera absoluta, si es válida para todos los hombres y para todos los casos; de manera relativa, si es válida tan sólo pa-

ra ciertas personas o casos, y en determinadas circunstancias; d) Insuficiente (ineficaz, imperfecta), que no es capaz de inducir a la voluntad a la observancia de la ley, en circunstancias un tanto difíciles.

N.B.- El concepto de sanción perfecta o imperfecta se toma, de la proporción existente entre la sanción y el mérito o demérito.

426.- El fin: Pueden considerarse tres clases de fin: a) la incitación al mantenimiento del orden moral, mediante la conminación de premios o de penas; b) la retribución debida en razón del mérito o del demérito, completando, de este modo, o reparando el orden, mediante la ejecución de la sanción; c) la enmienda del delincuente. Los dos primeros fines son primarios; el tercero es secundario y accidental, y por ello, generalmente puede pasarse por alto.

427.- Los tèrminos restantes constan ya por las tesis anteriores; p.e., la vida presente o la futura, la ley natural, el ùltimo fin. Por último fin entendemos el intrínseco, que es la bienaventuranza.

428.- Estado de la cuestiòn. Se trata de la sanción, tomada en sentido pasivo, y, por supuesto, de la sanción natural; es decir, de aquella que, según el orden natural establecido por Dios, viene como consecuencia de la guarda o de la violación de la ley; prescindimos, por tanto, de todo cuanto nos enseña la revelación sobrenatural.

La tesis se divide en cuatro partes: En la primera, nos preguntamos si se da la sanción de la ley natural; en la segunda, qué clase de sanción puede darse en esta vida; en la tercera, se trata de la sanción en la otra vida; por último, en la cuarta, estudiaremos en qué consiste, en concreto, la sanción suficiente que puede lograrse en la otra vida.

429.- Opiniones. 1ª. Al no admitir la existencia de otra vida, niegan lógicamente la sanción que en ella se dé; pero éstos mismos suelen negar también la existencia misma de la ley natural; tales son los que profesan la metempsícosis (o transmigración de las almas), y la mayoría de los racionalistas. Los autores heterodoxos no admiten ninguna otra sanción de la ley más que la que se da en la vida presente.

2ª. Los Estoicos, Kantianos, evolucionistas y racionalistas, niegan calquier clase de sanción de ley, porque -según sus postulados-, una vez admitida la sanción, se destruye sin más, la moralidad.

3ª. En particular, Guyau proclama una moral totalmente desprovista de sanción.

4ª. Nuestra opinión. El enunciado de la tesis en sus diversos puntos o afirmaciones parciales, lo defendemos, junto con todos los autores teístas, como totalmente cierto.

Prueba de la 1ª parte. Existe la sanción correspondiente a la ley natural.

430.- 1. A partir de los atributos divinos. Los atributos divinos postulan la sanción de la ley natural. Luego, tienen que darse,

El antecedente: a) La sabiduría, pues sin ella (la sanción),el gobierno divino no podría ser suave ni eficaz; b) la justicia, que exige la asignación de premios y castigos condignos, en razón de la guarda o de la transgresión de la ley; c) la santidad, que no puede comportarse indiferentemente en relación con la virtud y con el vicio, persiguiendo con el mismo amor a los buenos y a los malos, lo cual ocurriría si la ley natural no quedase confirmada con la sanción que le corresponde; d) la majestad, que no puede menos de reclamar que, si alguién la despreció en la práctica, sea conducido a su reconocimiento mediante la sanción.

431.- A partir de la eficacia de la ley divina. Una ley que se halla desprovista de sanción, carece del vigor conveniente para inducir con firmeza a los súbditos a su observancia. Es así que Dios, gobernador sumamente sabio, no puede fundar una ley desprovista del vigor conveniente para urgir con firmeza su propia observancia.Luego, existe la sanción de la ley natural.

La Mayor: los hombres generalmente no se sienten motivados para obrar honestamente mediante la sola belleza de la virtud o la torpeza de los vicios; sino que precisan la exitaciòn que produce el placer o, por el extremo opuesto, el daño, según se muestra por la experiencia; por otra parte no puede admitirse la necesidad física (la sanción) para la observancia de la ley, en cuanto que sería contraria a la libertad.

Prueba de la 2ª parte. 1. Existe alguna sanción en esta vida presente.

432.- A partir de la experiencia. En esta vida, muchos bienes físicos suelen acompañar al ejercicio de la virtud, y por el contrario, muchos males al ejercicio del vicio. Luego, se da ya, también en esta vida, alguna sanción de la ley natural.

El Antecedente: a) Algunos bienes, de modo esencial, es decir, se tienen como efectos de tales acciones; p.e., los hábitos buenos o malos, el placer que producen los actos buenos, los remordimientos que producen los actos malos, la paz de espíritu, etc.

b) Otros bienes, de modo connatural, es decir, se tienen por la misma constitución del compuesto humano, como por ejemplo, la templanza conserva las energías del cuerpo y la salud, mientras que,por el contrario, el vicio con gran frecuencia perjudica al cuerpo, aminora sus energías, va minando su salud y, por consiguiente, acelera la muerte.

c) Otros bienes, en forma moral; es decir, que proceden del modo recto que los hombres tienen de opinar; p.e., la buena reputación, los honores, la amistad, son consecuencias normales de la virtud, mientras que la mala fama suele serlo del vicio.

d) otros bienes, de modo social: pues la prosperidad de una sociedad se halla ligada a la virtud de sus ciudadanos, mientras que la ruina suele proceder del vicio de los mismos: testigo, la historia.

2. Insuficiente o imperfecta.

433.- A partir del defecto de proporción y de eficacia. En esta vida la sanción de la ley no guarda proporción ni posee suficiente eficacia. Luego es insuficiente e imperfecta.

El Antecedente: a) No existe proporción: la sanción más fuerte en esta vida consiste en los remordimientos de la conciencia; ahora bien, tales remordimientos, ya que no puedan extinguirse por completo, pueden, sin embargo, amortiguarse en forma considerable, según consta por la experiencia, de suerte que, cuanto más uno viole la ley natural, tanto menores serán los remordimientos que llegue a experimentar. Por el contrario, en el caso de las personas de probada virtud, no siempre tal virtud va acompañada de una mayor aprobación interna de la conciencia.

b) No es eficaz: pues no faltan casos en los que la observancia del orden natural reclama la pérdida del honor, de los bienes propios y familiares, y aun de la misma vida. Ahora bien, estas cosas no pueden urgirse por una sanción cualquiera de esta vida. Y también fuera de estos casos extraordinarios, consta por la experiencia que la sanción de la ley natural es insuficiente en esta vida para la lucha diaria contra las pasiones desordenadas.

3ª parte.- Suficiente y perfecta en la vida futura.

434.- A partir de la providencia divina. La providencia divina exige una sanción perfecta y suficiente de la ley natural. Es así que en esta vida no se da. Luego, debe darse en la vida futura.

La Mayor: Cuando Dios quiere, con toda seriedad, la fiel observancia de la ley natural, debe querer igualmente los medios aptos para poderle urgir. Ahora bien, la sanción insuficiente no constituye un medio apto, como quiera que no es capaz de lograr el efecto pretendido; y no existen otros medios, que no supriman la libertad (tales serían los medios coactivos). Pero una sanción suficiente y perfecta es un medio apto, toda vez que mueve eficazmente, sin suprimir la libertad.

4ª parte. Consiste en la consecución o en la pérdida del último fin.

435.- A partir de la eficacia de la sanción. Una sanción absolutamente suficiente es aquella que, es capaz de mover con eficacia, en cualquier hipótesis, a los hombres a la observancia de la ley. Es así que esto sólo puede serlo la hipotética consecución o pérdida de la perfecta bienaventuranza. Luego, la sanción perfecta y suficiente de la ley natural, en la otra vida, consiste en la consecución o en la pérdida de la perfecta bienaventuranza.

La Mayor: Consta por la definición de sanción suficiente y perfectamente eficaz.

La Menor: El agente, sólo con la consideración del propio bien supremo, que le sacia por completo, se ve impulsado a soportar los mayores males, y aún la misma muerte, antes de quebrantar el orden ,oral.

Es así que únicamente la bienaventuranza perfecta constituye semejante bien supremo y propio, capaz de colmar plenamente las aspiraciones de la naturaleza humana. Luego, sólo la hipotética consecu -

ción o pèrdida de la bienaventuranza perfecta constituye la sanción suficiente y perfecta.

436.- Escolio. 1.Momento en que da comienzo la sanción en la otra vida. La razón, por sus solas fuerzas, no puede probar con certeza si la sanción comienza inmediatamente después de la muerte, o no; por más que aparezca conveniente a la razón el que tanto el premio como el castigo de la ley natural, comiencen inmediatamente después de la muerte, sin embargo, este punto sólo puede constarnos con suficiente certeza por la revelación.

437.- 2. Posible añadidura de una sanción accidental. En la tesis prescindimos también de la cuestión acerca de si, a la consecución o pérdida de la bienaventuranza, cabe añadir otros premios o castigos accidentales. Por la sola razón, aparece con cierta probabilidad,pero no puede demostrarse con absoluta certeza; al igual que el punto anterior, consta con certeza por la revelación sobrenatural.

438.- Objeciones. 1. Contra la primera parte. 1. La sanción del mal incrementa el mismo mal -pues se trata de un mal físico añadido al mal moral-; la sanción del bien estropea el bien- pues induce a obrar por el premio. Luego, la sanción de la ley debe rechazarse.

Respuesta.- Niego el Antecedente. Cierto es que en la sanción del mal existen dos males, pero cuya suma viene a resultar un bien, como es la restauración del orden. Del mismo modo que, en el cuerpo humano, la corrupción de un miembro (p.e., por la gangrena) es un mal, también lo es la amputación del mismo; a pesar de lo cual, nadie concluirá que dicha amputación no debe hacerse. Si el mal moral no quedase sancionado por un mal físico, ciertamente no se daría un mal físico particular, pero tendríamos otro mal de alcance universal, como sería la falta de orden, que es un mal para Dios. De la misma forma, se niega que el obrar por el premio sea malo.

2. Obrar por la esperanza del premio, o abstenerse de hacerlo por el miedo al castigo, es obrar de manera imperfecta. Es así que la sanción nos induciría a obrar de esta manera imperfecta. Luego, no existe una sanción de la ley natural que consiste en premios o en castigos de caracter físico.

Respuesta. Distingo la Mayor: de manera positivamente imperfecta, Niego; de manera negativamente imperfecta, es decir: menos perfecta, Subdistingo: si quedan excluídos otros posibles motivos de la acción, Concedo; si no quedan excluídos, sino que se les viene a añadir el motivo en cuestión, Niego. Contradistingo la Menor. La naturaleza del hombre se halla constituída de tal manera que está necesitada del estímulo del bien propio, para obrar; por ello, este modo de obrar no sólo no es malo, sino que es positivamente bueno.

3. Es positivamente malo lo que viene a quitar la razón de mérito a la observancia de la ley. Es así que, cuando la ley se observa a causa del premio o del castigo, se vacía de mérito la observancia de aquélla. Luego, obrar a causa del premio o del castigo es algo positivamente malo.

Respuesta. Concedo la Mayor. Distingo la Menor: si en la obser-

vancia de la ley se excluye explícitamente cualquier relación con la ley, Concedo; si la relación con la ley no se excluye, Niego. Distingo el Consecuente.

4. El que obra a causa del premio o del castigo, pone su propio provecho en el lugar que corresponde a la virtud, y la utilidad en el lugar de la moralidad. Es así que esto es positivamente malo. Luego, el que obra a causa del premio o del castigo, obra mal positivamente.

Respuesta. Distingo la Mayor: igual que antes: si se excluye cualquier relación con la ley, de tal forma que el agente, al obrar, sólo presta atención a su propia utilidad, Concedo; pero si esto no ocurre, tal como se ha explicado, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

5. El que hace lo que deba hacer, no tiene ningún mérito. Es así que el que observa la ley natural, hace lo que debe hacer. Luego, no tiene mèrito alguno, y por tanto no debe existir premio por la observancia de la ley natural.

Respuesta. Distingo la Mayor: no tiene ningún mérito, en razón de la observancia de la ley, Concedo; en razón de la voluntad del legislador, que ha prometido tal premio a los que observen la ley. Niego. Contradistingo la Menor.

2.- Contra la segunda parte. 6. En esta vida los vicios mayores son perfectamente compatibles con la mayor felicidad y el mayor placer; por el contrario, las virtudes, sobre todo heróicas, se ven con frecuencia, acompañadas de la desgracia. Es así que, si en esta vida existiese la sanción de la ley natural, debería ocurrir justamente lo contrario. Luego, en esta vida no existe sanción de la ley natural.

Respuesta. Distingo la Mayor: Los vicios son compatibles con una felicidad aparente, que, sin embargo, se ve afectada por grandes dolores y ansiedades, Concedo; con la verdadera felicidad, Niego. Lo contrario, más bien, es lo que ocurre en la virtud. Contradistingo la Menor.

7. La inobservancia de la ley no pocas veces lleva consigo sumerosas consecuencias de caracter utilitario, tanto para uno mismo como para su familia; tales son la abundancia de bienes, la paz, la prosperidad social; en contraste, la observancia de la ley es desfavorable a todo ésto, la mayoría de las veces. Luego, los vicios, con gran frecuencia, se hallan ligados en esta vida con la verdadera felicidad, mientras que las virtudes lo están con la infelicidad; por consiguiente, en esta vida no existe sanción, ni siquiera imperfecta, de la ley natural.

Respuesta. Distingo el Antecedente. y estas cosas acontecen "per se", es decir: por razón de su propia entidad, debido a la inobservancia u observancia de la ley, Niego; ocurren "per accidens", Subdistingo: de forma que, al mismo tiempo, si la virtud es cultivada de modo constante, y se evita el vicio, la virtud produzca numerosos bienes, y el vicio, inseparablemente muchos males, Concedo; de lo contrario, Niego. Distingo el Consecuente.

8. En esta vida, los malos y los buenos se ven igualmente afectados por numerosos males y molestias de todo tipo, y del mismo modo participan de los bienes. Es así que, si existiera una sanción, aun

imperfecta, de la ley natural en esta vida, no debería darse, tal igualdad. Luego, aunque la virtud se cultive en forma constante, la observancia de la ley no lleva consigo "per se" la sanción.

Respuesta. Distingo la Mayor: se ven afectados igualmente por males que se hallan en esencial conexión con el vicio, o participan igualmente de bienes esencialmente conectados con la virtud, Niego; por males o bienes, que están ligados, de modo connatural, moral o social, Subdistingo: se ven afectados por la ansiedad y la depresión psíquica, o por el gozo de la misma manera, Niego; de tal forma que los malos se sienten oprimidos, sin poder experimentar la paz de la conciencia, así como la esperanza, y de esta manera pueden soportar con mayor facilidad los males apuntados, Concedo; Contradistingo la Menor.

Además, los bienes de la vida presente poseen para los malos razón de premio por las buenas acciones que, a veces, realizan, ya que en la otra vida no habrá retribución para ellos; en cambio, para los buenos, los mismos males tienen caracter de castigo en razón de las malas acciones que a veces realizan.

9. Los buenos muchas veces son víctimas de escrúpulos y ansiedades de conciencia, mientras que, por el contrario, los malos no sienten remordimientos de conciencia y, en cambio, gozan de paz. Es así que, según lo dicho, estas cosas son las que se hallan unidas esencialmente con la observancia, o con la inobservancia de la ley. Luego, no existen bienes ni males que estén unidos esencialmente al ejercicio de la virtud o del vicio.

Respuesta. Distingo la Mayor: son víctimas, en un caso y no sienten, en otro, a perpetuidad, Niego; alguna que otra vez, Concedo. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

10. Consta, por abundantes ejemplos, que los bienes de esta vida, como son el honor, la gloria, las riquezas y otras cosas de este tenor, ofrecen una compensación para la misma vida. Luego se da una perfecta sanción de la ley natural en esta vida.

Respuesta. Distingo el Antecedente: ofrecen una compensación,en todos los casos y para todos. Niego; para algunos y en circunstancias determinadas. Concedo. Distingo el Consecuente.

11. La pérdida o el logro de la bienaventuranza en la otra vida no constituye tampoco una sanción suficiente, pues no es capaz de inducir a los hombres, siempre y en toda circunstancia, a la observancia de la ley natural. Luego, si esto se requiere para una sanción suficiente, tampoco en la otra vida se da una sanción suficiente propia de la ley natural.

Respuesta. Distingo el Antecedente: y ello se deriva de la naturaleza de la misma sanción, Niego; se deriva del hecho de que los hombres la consideran con ligereza, o juzgan culpablemente que tal sanción no existe, o sencillamente abusan de su libertad. Concedo. Distingo el Consecuente. La sanción no debe destruir la libertad del hombre.

## § 2. Desigualdad y duración de la sanción

Tesis 20.- Los castigos y los premios de la ora vida no serán iguales para todos (I); pero unos y otros serán eternos (II).

439.- Nexo. Queremos ver ahora si la sanción perfecta de la otra vida es, ante todo, igual para todos, y en segundo lugar, por cuánto tiempo debe durar.

440.- Nociones. Pena o castigo, es un mal físico infligido por un mal moral.

Premio, es un bien físico concedido por un bien moral.

441.- Eterno: a) En sentido propio se define: aquello que, por su propia esencia, dura sin comienzo, sin fin y sin sucesión alguna, según la definición clásica que suele atribuirse a Boecio: "intermi-nabilis vitae tota simul et perfecta possesio" (la posesión perfecta y simultáneamente total de la vida interminable). Esta eternidad no puede darse más que en Dios.

b) En sentido impropio es lo que ha de durar sin término "a par-te post". Así es como lo entendomos en la tesis.

442.- Estado de la cuestión. 1. La tesis se halla dividida en dos partes. En la primera, es nuestra intención ver si existe desi-gualdad de los castigos y de los premios, o si todos reciben exacta-mente lo mismo, y en ella no se nos ofrece mayor dificultad.

2. En la segunda, se trata de la duración de la sanción; y que-remos ver si es eterna. Tampoco hay dificultad en admitir la eterni-dad de los premios; pues todos aquellos que admiten la inmortalidad del alma, admiten este punto sin dificultad; ni siquiera aquellos que rechazan la inmortalidad del alma, plantean dificultades especiales contra la eternidad de los premios. Por lo demás, es algo que se si-gue de la última parte de la tesis anterior y de las propiedades de la bienaventuranza perfecta, que en su concepto incluye la eternidad. Por tanto, en la tesis hacemos un especial hincapié en la demostra-ción de la eternidad de las penas.

3. En cuanto a la eternidad de éstas, hemos de establecer una cuidadosa distinción entre lo que enseña la fe, y lo que la sola ra-zón es capaz de demostrar. La fe enseña que los transgresores de la ley serán atormentados con suplicios eternos. Pero todo cuanto dice referencia a la naturaleza de los suplicios -si exceptuamos la pérdi-da de la visión beatífica- no es de fe. Sin embargo, la Iglesia pro-fesa una doctrina que sostiene que los impíos son atormentados, además, con un fuego material.

4. La cuestión se plantea únicamente en el plano filosófico, y en él queremos ver si la sola razón puede demostrar la eternidad de los castigos.

5. Conviene distinguir, para mayor claridad, la cuestión de de-recho y la cuestión de hecho. La cuestión de derecho es si la eterni-dad de los castigos se nos manifiesta con certeza por la sola razón como regla general, según la cual los castigos, de por sí, son eter-

nos -con eternidad referida al futuro-, a menos que Dios, en un caso especial, perdone a algún condenado. La cuestión de hecho es si la razón puede conocer con certeza que se inflinjan castigos eternos en todo caso; o en otras palabras, si Dios nunca puede librar a un condenado de su castigo, ni siquiera a modo de excepción.

443.- Opiniones. En cuanto a la eternidad de los castigos. 1ª. Algunos niegan indirectamente dicha eternidad; a saber, los que niegan la inmortalidad de las almas. Otros dicen más bien que las almas serán destruídas antes de ser castigadas eternamente. Así Vasconcelos.

2ª. Entre los mismos que admiten la inmortalidad, pero niegan que en la otra vida pueden darse castigos eternos, existe alguna diferencia en la explicación;

a) Los hay que afirman que, después de una cierta privación de la bienaventuranza, más o menos larga, a esta privación ha de suceder lo que ha de ser para todos lo mismo; así, los milenaristas.

b) Otros dicen que a la privación ha de suceder otra vida totalmente nueva, que merezca, a su vez, su propia sanción. En este sentido, se expresan los defensores de la metempsícosis, y los espiritistas.

3ª. Algunos conceden que, de derecho, los castigos deben ser eternos, y que no ha de esperarse, para los condenados, la salvación por ninguna razón probable; no obstante, en virtud de la misericordia de Dios, totalmente gratuíta, y de la intercesión de los santos, alguna vez puede concederse la remisiòn de los castigos, al menos si prescindimos de la revelación.

4ª. Entre los católicos hay autores que, si bien admiten por la fe el hecho de la eternidad de los castigos, sin embargo, dicen que los argumentos no son probativos a partir de la sola razón natural; por ello, suelen proponer la tesis en forma negativa; es decir, no puede probarse la repugnancia de la eternidad de los castigos.

5ª. Nuestra opinión. Nosotros defendemos que basta la razón natural para demostrar -si bien los argumentos no son absolutamente apodícticos- que los castigos, no sólo de derecho, sino también de hecho, son eternos; es decir, que Dios no ha de establecer una excepción en la ley que impone la sanción eterna a los transgresores de los preceptos divinos.

Prueba de la 1ª parte: Los castigos y los premios serán desiguales.

444.- 1. En razón de la sabiduría divina. Un legislador verdaderamente sabio debe no sólo atraer a la práctica del bien mediante premios, y apartar del mal mediante castigos, sino que también debe estimular a los buenos a cosas mejores, y a los malos apartarlos de cosas peores. Es así que Dios no haría ésto, si los castigos para los malos y los premios para los buenos fuesen los mismos para todos. Luego, los castigos y los premios de la otra vida han de ser desiguales.

445.- 2. En razón de la justicia distributiva. La justicia distributiva reclama que los premios y los castigos se distribuyan conforme al mérito y a la dignidad. Es así que estos elementos no son

iguales ni en todos los buenos ni en todos los malos. Luego, tampoco los premios y los castigos deben ser iguales.

446.- Cabe aducir: En el logro o en la pérdida de la bienaventuranza -que es el premio y el castigo esenciales-, no puede darse desigualdad, pues en todos debe darse total.

Respuesta.- Se da, desde luego, una profesión o una pérdida igual de la bienaventuranza en sentido extensivo, pero no igual en sentido intensivo, que depende de un conocimiento mayor o menor del bien poseído o perdido, del conocimiento de la facilidad para conseguirlo, etc.

2ª parte. a) Los premios serán eternos.

447.- A partir de la definición de bienaventuranza. La perfecta sanción por la observancia de la ley natural es el logro de la bienaventuranza perfecta. Es así que la bienaventuranza no es perfecta si no es eterna. Luego el premio por la observancia de la ley natural debe ser eterno.

La Mayor: Consta por la tesis anterior (n. 435).

La Menor: Consta por la misma definición de bienaventuranza perfecta, que debe excluir todo mal, y por tanto, también la ansiedad, la incertidumbre acerca de dicha bienaventuranza, el error.

b) Los castigos serán eternos (argumentos de valor, al menos, persuasivo).

448.- A partir de la eficacia y perfocción de la sanción. La sanción de la ley natural que tendrá su realización en la vida futura, debe ser absolutamente eficaz y perfecta. Es así que no lo será si el castigo que será infligido a los transgresores no es eterno. Luego, el castigo en la otra vida debe ser eterno.

La Mayor. Consta por la tesis anterior (n. 434); pues una sanción que no sea eficaz, no es verdadera sanción.

La Menor: a) Sanción eficaz, por su misma definición, es aquella que, de por sí, tiene fuerza para apartar a cualquier hombre de la violación de la ley natural, en cualquier caso y en cualquier hipótesis. Pero si la sanción de los malos no fuera eterna, no poseería tal fuerza. Pues, habida cuenta de la debilidad humana, así como de la fuerza tan menguada que unos males remotos e invisibles, en la otra vida, suelen mover al hombre ahora, hay que concluir que un castigo finito (no eterno), por muy severo que sea, no constituiría suficiente estímulo para apartar al hombre de la violacióɓ de la ley, según se ve por la experiencia; en efecto, una pena finita, aunque sea terrible, como es, de hecho, la pena del purgatorio, no impreiona demasiado a los hombres para apartarlos de cometer el pecado (venial).

Magríficamente, S. Jerónimo: "Imagínate todos los años que te parezca, duplica incluso su número y rellena bien con tormentos estas edades infinitas, que, si todo ello ha de tener un término, una vez pasado todo, será como si nada. Y es que no preguntamos qué es lo que hemos sido en un momento dado, sino qué es lo que hemos de ser para siempre" (In. Ic. c.3).

b) Sanción perfecta es aquella que mantiene la proporción entre la ofensa y el castigo. Pero si no se da un castigo eterno, no se mantiene la proporción entre entre la ofensa inferida a Dios mediante la violación de la ley natural, y el castigo. En efecto, la ofensa a Dios es, de algún modo - en sentido relativo- infinita, ya que las proporciones de la ofensa hay que apreciarlas según la distancia entre el que ofende y el ofendido. Luego, para que exista proporción entre la ofensa y el castigo, ésto debe ser, de algún modo,infinito; dada la limitación del hombre, el castigo no puede ser infinito si no es por la duración. Luego debe ser infinito en cuanto a la duración; en otros términos, debe ser eterno.

N.B. De esta forma queda probada la cuestión de derecho. La cuestión de hecho, por ser parte, se prueba negativamente, en cuanto que no tiene ninguna razón para establecer una excepción en la ley, y porque lo contrario sería contra la misma ley.

449.- Cabe argüir: 1. LaLa privación de la bienaventufanza,en cuanto que es privación de un objeto infinito, aunque sea por un tiempo limitado, ya sería un castigo, de algún modo, infinito; es decir, un sentido objetivo. Luego, ésto basta para que se de proporción entre la ofensa y el castigo, sin que se requiera un castigo eterno.

Respuesta. Niego el Antecedente. Efectivamente, dicha privación es un mal de la criatura, no de Dios; por tanto, se trata de un mal "simpliciter", y por todos los aspectos, finitos. En consecuencia, la privación de un bien infinito, si es solamente temporal, no constituye un castigo relativamente infinito.

450.- 2. Si kas proporciones de la ofensa siempre han de ser estimadas en razón de la persona ofendida, se sigue que el pecado venial, en cuanto que es contra Dios, constituye también unaofensa de algún modo infinita, y en consecuencia, merece igualmente un castigo eterno. Es así que este medio lo admite. Luego la ofensa,por el hecho de ser contra Dios, no es relativamente infinita, ni consecuentemente merece un castigo eterno.

Respuesta. El pecado venial sólo conviene análogicamente con el pecado mortal en razón de la ofensa divina; no es ofensa divina más que "secundum quid", o porque no se da plena advertencia o pleno conocimiento -y entonces el acto no es perfectamente humano; o porque la materia es tan leve que, en la consideración moral, es tenida en nada. Aunque es mecesario reconocer con verdad que el pecado venial desagrada a Dios, sin embargo hay que decir también que no le ofende en sentido absoluto, sino sólo "secundum quid", como quiera que no perturba el orden establecido por el mismo Dios, por más que se le oponga hasta cierto punto.

Algunos católicos habían afirmado que el pecado venial, de por sí, tenía también una malicia infinita 'secundum quid", y por ello era acreedor al castigo eterno; si no era castigado con tal pena, ello se debía totalmente a la benignidad de Dios. Esto, sin embargo, no puede sostenerse de ninguna manera.

451.- 3. La razón principal que suele aducirse para establecerse el castigo eterno, es porque si así no fuera, la sanción de la ley natural no sería suficiente. Es así que ni siquiera el mismo castigo eterno es suficiente. Luego por este capítulo no puede establecerse el castigo eterno.

Respuesta. Distingo la Mayor: por parte del legislador, que no propondría un motivo verdaderamente suficiente para apartar al hombre de la violación de la ley. Concedo; por parte de los hombres,que por ligereza no consideran tal motivo, y abusan de su libertad.Niego Contradistingo la Menor.

452.- Objeciones. 1. Entre el castigo y la culpa debe existir proporción. Es así que entre el castigo eterno y la culpa que se comete en un intervalo de tiempo sumamente breve, no existe tal proporción. Luego, los castigos por el pecado no pueden ser eternos.

Respuesta. Distingo la Mayor: proporción de tiempo, Niego; proporción de mérito o de justicia, Concedo; Contradistingo la Menor. Ni siquiera en el ámbito puramente humano se guarda la proporción de tiempo, y así, p.e., un homicidio cometido en un momento, es castigado con cadena perpetua, o incluso con la pena de muerte.

2. El castigo eterno es "simplíciter" infinito. Es así que la transgresión de la ley no implica una malicia "simplíciter" infinita, sino sólo "secundum quid". Luego, entre el castigo eterno y la culpa no se guarda una proporción de justicia.

Respuesta. Niego la Mayor: pues es infinito sólo "secundum quid", es decir, según la duración "a parte post".

3. El castigo eterno se opone al fin último de la creación, que es la bienaventuranza del hombre. Es así que lo que se opone al fin último de la creación, no puede admitirse. Luego, el castigo eterno no debe ser admitido.

Respuesta. Distingo la Mayor: al fin absolutamente último,Niego, al fin relativamente último: es decir, secundario e hipotético,Concedo. Contradistingo la Menor. El fin absolutamente último de la creación, que es la gloria de Dios, se obtiene en todo caso, aún en el de los condenados por toda la eternidad.

4. No puede admitirse que la sanción de la ley natural consista en algo que vaya contra el fin de la sanción. Es así que el castigo eterno iría contra el fin de la sanción. Luego, el castigo eterno no puede admitirse.

Respuesta. Concedo la Mayor. Niego la Menor.

Prueba de la Menor: El fin de la sanción, o del castigo, es obtener la enmienda del delincuente, o apartarse del pecado.Es así que el castigo eterno no consigue tal fin. Luego, el castigo eterno va contra el fin de la sanción.

Respuesta. Distingo la Mayor: el fin secundario, Concedo;el fin primario y ùnico, Niego; este fin es la restauración del orden, y la inclinación al mantenimiento del mismo. Contradistingo la Menor.

5. El fin primario puede obtenerse mediante la conversión del pecador. Es así que para esto no se requiere un castigo eterno.Luego, el fin primero de la sanción puede obtenerse sin necesidad de un cas

tigo eterno.

Respuesta. Distingo la Mayor: mientras el pecador se halla en estado de "viador" ( o "peregrino"), Concedo; una vez que ha llegado, en su obstinación, al término de la prueba, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

6. La divina sabiduría exige el ordenar al hombre a la búsqueda de su gloria divina extrínseca, del modo que le es connatural, de decir, mediante la acción libre, mejor que mediante el sufrimiento obligado del castigo eterno. Luego, el modo de restaurar el orden mediante el castigo eterno, no es el que más conviene a la sabiduría divina.

Respuesta. Distingo el Antecedente: exige el ordenar al hombre del modo indicado, mientras que halla en estado de "viador", Concedo, una vez que ha llegado, en su obstinación, al término, Niego. Distingo el Consecuente.

7. Dios es infinitamente bueno, misericordioso y clemente. Es así que no puede conciliarse con tales atributos el condenar a los miserables pecadores a un suplicio eterno. Luego el castigo eterno, aun en el estado de término, repugna a los atributos divinos.

Respuesta. Distingo la Mayor: de tal manera que sea el mismo tiempo, infinitamente sabio, justo y santo, Concedo; de tal manera que sea sólo clemente y misericordioso. Niego. Contradistingo la Menor.

8. Dios, castigando a la criatura con castigos eternos, se complacería en dichos suplicios eternos. Es así que el complacerse en los suplicios eternos de una criatura, va contra la clemencia divina, aun cuando se tome junto con los demás atributos. Luego, el castigo eterno va contra la clemencia divina, aún tomado junto con los demás atributos.

Respuesta. Distingo la Mayor: Se complace, en cuanto que restablecen el orden alterado, Concedo; en cuanto que precisamente atormentan. Niego. Contradistingo la Menor.

9. Aun dando por supuesto que el pecador merezca verdaderamente un castigo eterno, y que tal castigo lo sufran la mayoría de los pecadores, sin embargo, no hay ningún inconveniente en que Dios, en virtud de una especie de indulto totalmente gratuíto, o por otros motivos desconocidos de nosotros, pueda alguna vez condonar el castigo eterno tras haberlo sufrido el pecador largo tiempo, como no es infrecuente que ocurra en la justicia humana. Luego, no puede afirmarse que el castigo, de hecho, tiene que ser eterno.

Respuesta. Niego el Antecedente. Se oponen, en efecto: 1) la sabiduría y la santidad divinas; pues Dios nunca puede revocar sus propios decretos; 2) la ley general, toda vez que no existen razones para admitir una excepción.

10. La sanción suficiente de la ley natural se lograría con el aniquilamiento del pecador; más, por otra parte, como quiera que dicho aniquilamiento aparta mejor de Dios la nota (o apariencia) de crueldad, habría que establecerlo como sanción suficiente de la ley natural. Luego, ha de rechazarse el castigo eterno.

Respuesta. El aniquilamiento: a) va contra la naturaleza del hombre; luego no puede ser admitido; b) daría al traste con el intento de Dios en la creación, que es obtener la gloria extrínseca de las criaturas; c) no sería un castigo suficiente y absolutamente eficaz, sino todo lo contrario, según lo que se atribuye a los impíos: "comamos y bebamos, que mañana moriremos".

11. No se puede incurrir en un castigo sumamente grave, si no se conoce. Es así que, hay muchos -tantos individuos como pueblos enteros- que no tienen conocimiento de ningún castigo eterno. Luego, al menos ellos no pueden sufrir un castigo eterno.

Respuesta. Distingo la Mayor: si no se conoce; es decir, si el agente no conoce que él es digno de un castigo sumamente grave a consecuencia de una acción realizada por él, Concedo; que él es digno precisamente de tal castigo determinado, Niego. Contradistingo la Menor.

12. La sanción deficiente vendría a tenerse si al hombre le fuera propuesta la corrección en una segunda prueba; en tal caso, se obtendría el restablecimiento del orden, y quedarían a salvo todos los atributos divinos. Luego no hay que admitir el castigo eterno.

Respuesta. a) La afirmación es totalmente gratuíta, pues no existe una razón suficiente para dicha segunda prueba; b) la mayoría irían dejando la enmienda para la otra vida, y entonces se habría dado al traste con el orden moral en la vida presente.

# E T I C A

(L.1, c.5, artículo VI) (pág. 498 ss.)

## § 2.- La inmutabilidad de la ley natural

Tesis 22.- La ley natural, tanto intrínseca como extrínseca, es inmutable, con mutación propia.

464.- Nexo.-Hemos considerado la universalidad de la ley natural, por razón de su promulgación; nos queda ahora estudiar la inmutabilidad de la misma, que constituye otra importante propiedad.

465.- Nociones. Ley natural: Entendemos por ella el conjunto de principios estrictamente obligatorios acerca del bien que hay que - practicar y del mal que evitar; principios que proceden de la misma naturaleza y se conocen por la sola luz de la razón.

466.- Inmutable, en general: es aquello que no admite mutación. Por mutación, podemos entender: a) genérica, el paso que una cosa efectúa de un estado a otro. b) estricta, el paso que una cosa efectúa de un estado a otro, pero de tal manera que en uno y otro estado permanezca algo común.

467.- Mutación de la ley: 1. Estricta: se tiene cuando se suprime una parte de la ley, tanto si se pone en su lugar algo nuevo, como si no. Recibe el nombre de derogación.

2. Genérica, cuando es la totalidad de la ley lo que queda suprimido, sin que quede nada de la misma. Se denomina abrogación. En rigor no se trata de mutación estricta, ya que no queda ningún elemento común en ninguno de los dos estados.

3. Generalísima, cuando, aún permaneciendo la ley tal como estaba antes, una persona particular queda exenta de la obligación de dicha ley. Se llama dispensa. De igual modo, no se trata de mutación en sentido estricto, pues la ley permanece en el mismo estado que antes; algo semejante ocurre en el caso de la suspensión, pues entonces se da una dispensa general y más prolongada.

468.- División de la mutación: a) Intrínseca, si la ley por sí misma, al variar las circunstancias, se torna inútil o nociva;en tal caso, deja de ser ley, puesto que ya no está orientada al bien común; b) Extrínseca, si viene determinada por el superior o el legislador, mediante derogación, abrogación o dispensa; c) Propia,cuando, o bien se añade algo a la ley, o bien se muda la materia de la misma, de forma que deje ya de ser objeto de la ley.

469.- Estado de la cuestión.- Al tratarse de la mutación de la ley natural, la ley hay que entenderla: 1) Según el objeto formal de la misma; así, p.e., el precepto que prohibe hurtar, formalmente no impide quitar a alguién tal o cual objeto material, sino sencillamente apropiarse de lo ajeno contra la voluntad de su dueño. Pero si, en un caso determinado, el Supremo Señor de todas las cosas, transfiere el dominio de una persona a otra, en tal caso, el que esta segunda persona se las lleve no supone hurto de ninguna clase, y por tanto, no se requiere la dispensa de este precepto de la ley natural para que la acción en cuestión no sea nula. 2) Según su sentido completo y adecuado, no según las fórmulas abreviadas con que frecuentemente se expresa; p.e., lo que se tiene en depósito tiene que ser devuelto a su dueño, si lo pide razonablemente; no matarás de modo injusto, etc.

470.- Conviene distinguir tres clases de acciones que van contra la ley natural; algunas, en efecto, son malas:

a) Debido a la naturaleza intrínseca de las mismas; p.e., la blasfemia. Estas acciones son malas siempre por su propia naturaleza.

b) Debido a determinadas circunstancias, de suerte que, al variar éstas, puedan resultar buenas o malas; p.e., la matanza de un hombre, que, para que sea mala, se requiere que sea injusta. Dios no puede dar su licencia para que alguién mate a otro injustamente; pero, por sus sabias razones, puede El mismo matar al hombre a quien nos referimos, como quiera que goza del dominio supremo sobre todas las criaturas; o bien puede comunicar a otro la potestad que sólo a El permanece con el fin de que este otro sea quien mate al primero; entonces, al cesar la injusticia, cesa por el mismo hecho la malicia de la acción, y por consiguiente, la prohibición que sobre ella pesa. En los casos expuestos, no existe dispensa de la ley, sino únicamente mutación impropia de ella, al mudarse la materia.

c) Debido al peligro naturalmente ligado a ellas. Pero si dicho peligro puede suprimirse, o al menos, verse disminuído, tales acciones pueden tornarse buenas o malas. Dos son los peligros que pueden derivarse de estas acciones, uno directo, al menos para la generalidad de los casos, y así, p.e., la poligamia, en general, perjudica a la familia; otro, indirecto, por lo dificil que resulta el poder determinar los casos en que existe un peligro directo, y por la inclinación que tiene el hombre a alejar de sí las obligaciones un poco serias; por ello, aquel de cuya autoridad recibe la ley su eficacia, se reserva el derecho de determinar los casos en los cuales dicho peligro no aparece; p.e., el divorcio. Esta reserva evidentemente no es cuestión de aplicarla a las acciones que tan sólo resultan menos conformes a la naturaleza humana, como es el caso, p.e., de la esclavitud.

Ahora bien, en todos estos casos se da únicamente mutación impropia de la ley, al cambiar la materia, con lo que deja de ser objeto de la ley.

471.- En consecuencia, nos preguntamos en la tesis si es posi-

ble que algunos preceptos de la ley natural dejen de obligar por el hecho de que, en el transcurso del tiempo o por las circunstancias ya no resulten en bien de los hombres, o al menos, en virtud de la dispensa de Dios comportándose en calidad de Legislador.

472.- Opiniones.- Prescindiendo de los no-católicos que profesan el relativismo moral, entre los católicos existe una gran diversidad para entender la cuestión.

1ª. Los positivistas morales divinos, al hacer derivar toda la diferencia entre el bien y el mal únicamente de la libre voluntad de Dios, afirman que la ley natural, en cuanto a todos los preceptos de que consta, es mutable, por la voluntad divina; así Ockam, los Nominales, Descartes.

2ª. Escoto, y no pocos escotistas, dicen que los preceptos que afectan inmediatamente las relaciones del hombre con Dios, son inmutables; mientras que los otros generalmente pueden ser mudados por Dios, mediante dispensa propiamente dicha.

3ª. Durando dice que los preceptos negativos son indispensables, con excepción del precepto de dar muerte a un inocente; mientras que los afirmativos pueden ser dispensados por Dios.

4ª. Amor Ruibal afirma que la ley natural puede propiamente ser mudada por Dios.

5ª. Nuestra opinión. Con el conjunto prácticamente de los Escolásticos, establecemos que la ley natural, en cuanto a todos sus preceptos, es totalmente inmutable con mutación propia, tanto "ab intrínseco" como " ab extrínseco" y esto último incluso por recurso a la potencia absoluta de Dios; cuanto menos por la intervención de los hombres. Esta opinión es común y cierta. Expresamente la definen S. Tomás, Suárez y todos los autores posteriores.

N.B. -Acaso se trate de una pura cuestión verbal la diferencia que parece existir con los que admiten la mutación de la ley, como muy bien nota Arriaga.

473.- Prueba de la tesis. La ley natural se refiere a acciones que son buenas o malas por su propia naturaleza. Es así que una ley que se refiere a acciones que son buenas o malas por su propia naturaleza, es inmutable tanto intrínseca como extrínsecamente. Luego la ley natural es, tanto intrínseca como extrínsecamente, inmutable con mutación propia.

La Mayor: La materia de la ley natural la constituyen acciones que esencialmente son convenientes o nó a la naturaleza racional.

La Menor: a) Intrínsecamente: pues el mandar o prohibir tales acciones nunca puede tornarse inútil o nocivo, ya que la variación de los tiempos o de las costumbres no mudan la constitución esencial del hombre; y la ley natural, que protege las exigencias esenciales de la naturaleza irracional, no puede tornarse irracional ni nociva; para esto sería preciso que se mudase la misma naturaleza humana.

b) Extrínsecamente: Dios no puede dejar de querer que el hombre evite todas aquellas cosas; esto, en realidad, lo exigen su santidad infinita y los restantes atributos, que no pueden alterar el orden concebido y refrendado desde toda la eternidad. Por tanto, la bondad o la malicia de estas acciones acerca de las cuales versa la ley natural, existe ya de modo antecedente a la voluntad divina. Por eso no caben en ello mudanzas.

474.- Objeciones. 1. En las leyes positivas, tanto divinas como humanas, el legislador puede establecer dispensas. Luego, "a pari", en la ley natural Dios también podrá establecerlas.

Respuesta.- Concedo el Antecedente, Niego el Consecuente y la paridad; en

efecto, entre la ley positiva y la ley natural no hay paridad alguna, puesto que la ley natural existe necesariamente, y la positiva libremente.

2. Las leyes físicas son naturales y necesarias. Es así que las leyes físicas a veces sufren mutaciones impuestas por el mismo Dios. Luego, la ley natural puede recibir mutaciones.

Respuesta. Concedo la Mayor.- Niego la Menor. Pues las leyes físicas no sufren propiamente mutación por el milagro, sino simplemente se suspende o se destruye el efecto que debería darse a juicio del que no percibe bien las causas que allí intervienen, o bien se acrecienta mediante una nueva actividad divina. Las leyes físicas son condicionadas, por tanto, si no se ponen las condiciones que se requieren, no puede darse el efecto, y no por ello constituye excepción a la ley; del mismo modo que la ley natural no sufre mutación alguna cuando el hombre la viola, sino que sólo se ve privada de su efecto. En ambos casos, la ley permanece inmutada, y, manteniéndose la naturaleza, es inmutable.

3. Según el dicho corriente, la ley positiva corrige y aun perfecciona la ley natural. Es así que no podría hacerlo si no es introduciendo en ella modificaciones. Luego, de hecho la ley natural se muda.

Respuesta. Distingo la Mayor: explicándola o añadiendo algo, Concedo; introduciendo en ella alguna mutación , en sentido propio, Niego. Contradistingo la Menor.

4. En el Antiguo Testamento, leemos que Dios había dispensado de algunos preceptos de la ley natural, como por ejemplo, el precepto que prohibe el homicidio, con el fin de que los judíos pudiesen matar incluso a los hombres inocentes, y a los niños; otro tanto digamos del precepto que prohíbe el hurto, para que se apoderasen de los bienes de los egipcios; de la indisolubilidad del matrimonio; de la unidad del mismo, etc. Luego, de hecho, la ley natural puede mudarse, recibiendo alguna mutación en sentido propio, o alguna dispensa.

Respuesta.- En el caso de la matanza de los otros, no se trata de una verdadera dispensa de la ley; en estos casos, Dios interviene no como Legislador, sino como Señor Supremo de la vida y de la muerte, que por razones especialísimas- p.e., para evitar la idolatría-, dispone de la vida de los demás, mediante los mismos hombres.

Del mismo modo, en el caso de los bienes de los egipcios, Dios traspasó, sin más, el dominio que ellos tenían de sus propias cosas, a los judíos, los cuales, a partir de aquel momento, sin dispensa alguna de la ley, pudieron arrebatar los bienes en cuestión, toda vez que a ello no se oponía el Señor de los mismos.

Por último, en los casos de la poligamia y del divorcio, Dios, al apartar los peligros ligados, de forma connatural, a dichas acciones, tanto por parte de la prole como de la otra comparte, estableció una mutación en la materia de la ley; por ello, tales acciones pudieron tornarse lícitas sin dispensa propiamente dicha de la ley.

## ARTICULO VII

## El precepto supremo de la Ley Natural

Tesis 23. El primer precepto de la ley natural es "Hay que hacer el bien y evitar el mal.

475.- Nociones. "El primer precepto" : Se trata de un dicho de carácter general, que expresa una obligación absoluta, y que se halla incluído en cualquier otro precepto de la ley natural, de suerte que a él deban reducirse todos los demás preceptos de la ley natural como a su fórmula común.

476.- "El bien": se entiende lo que es intrínsecamente bueno. Pues no se trata de cualquier clase de bien, sino sólo de aquel que conviene intrínsecamente a la naturaleza racional, en cuanto tal, que es equivalente al bien necesario, y no libre; es decir, a aquel cuya omisión es intrísecamente mala.

477.- Estado de la cuestión. En el campo especulativo existe un principio supremo e indemostrable, que es el principio de contradicción: "una cosa no puede al mismo tiempo, y bajo el mismo respecto, ser y no ser" en el cual . . encuentran su fundamento todos los demás principios y al que todos ellos, en último término, vienen a reducirse. Ahora queremos ver si también en el terreno práctico existe un principio supremo del que puedan deducirse todos los demás y en el que puedan resolverse los demás principios de la ley natural. En caso afirmativo, queremos saber cuál es este precepto.

478.- Opiniones. 1ª. Kant, como primer precepto de la ley natural, propone el siguiente: "obra de tal manera que la ley que impones a tu propia voluntad, pueda servir como norma general de obrar".

Damirón propone la evolución plena de las facultades. Fitchte, la independencia absoluta en el orden moral, y en derecho el siguiente principio: "Amate a tí mismo sobre todas las cosas, y todo lo demás ámalo por tí".

2ª. Algunos, como Nivard, distinguen entre el precepto conocido, que obliga de modo imperfecto, y el precepto que obliga de modo perfecto; y afirman que el primer precepto conocido del que procede una obligación imperfecta es el que hemos anunciado en la tesis; pero el precepto que obliga de modo perfecto es: "Ama a Dios en cuanto fin absolutamente último".

3ª. Nuestra opinión. Sin embargo, generalmente se propone, como primer principio, el que está enunciado en la tesis. El sentido del mismo es que el hombre no debe preocuparse más que de obrar el bien, nunca el mal; es decir, en todas sus operaciones, no debe hacer otra cosa más que el bien, nunca el mal. Lo cual es válido tanto para la posición como para la omisión del acto, pues ya sea que el hombre actúe, ya sea que se abstenga de actuar, en todo caso debe obrar de modo conforme a la naturaleza humana, en cuanto tal.

479.- Prueba de la tesis. A partir de las características que ofrece este precepto. Debe considerar como primer precepto de la ley natural, aquel que sea simplicísimo, universalísimo, último en sentido reductivo, y razón común de todos los demás preceptos. Es así que el precepto establecido: "Hay que hacer el bien y evitar el mal", ofrece tales características. Luego, es el primer precepto de la ley natural.

La Mayor: a) Simplicísimo: pues, cuanto más general es una noción, tanto goza de mayor simplicidad; b) Universalísimo: pues debe contener el resto de la materia que abarcan los demás preceptos de la ley natural; c) Ultimo, en sentido reductivo: pues si tuviese otro precepto al cual pudiero verse reducido, ya no sería ni el primero, ni absoluto; d) Razón común de los demás: de lo contrario, no sería apto para comunicarles la unidad; y la ley natural, por más que contenga preceptos diversos, sin embargo es "una" en el sentido de que todos los preceptos pueden reducirse a uno solo.

La Menor: a) Es simplicísimo en su concepto, pues considera el objeto de la voluntad bajo el respecto en que esta tiende hacia su

objeto, es decir, bajo el respecto de l bien; y el bien es lo primero que cae bajo la razón práctica (1,2, q94, a2): Es universalísimo, en cuanto que abarca los demás preceptos; pues no hay cosa alguna mandada por Dios que no se halle contenida bajo la moción de bien, ni cosa alguna prohibida que no esté comprendida bajo la moción de mal. c) Es último, en sentido reductivo, pues, si bien es cierto que a partir de él puede tomarse la razón de los demás preceptos que le son dados al hombre, sin embargo, para dar razón del mismo, no es preciso acudir a ningún otro precepto; en efecto, si alguien pregunta por qué hay que hacer el bien y evitar el mal, nó podemos dar más respuesta que ésta: porque al hombre le es conveniente el bien, mientras que el mal le resulta inconveniente; lo cual no supone dar ningún precepto nuevo, sino enunciar el mismo de diferente manera. d) La razón común de los demás preceptos: en cuanto que Dios manda o prohibe cuanto se contiene en la ley natural, por la razón de que es bueno o malo.

480.- Escolio. ¿Es o nó un principio conocido "per se"?. Decimos que son conocidas "per se", en sentido estricto, aquellas proposiciones en las cuales el predicado es de la razón del sujeto y puede colegirse de la noción misma del sujeto. Ahora bien, en el principio enunciado: "hay que hacer el bien y evitar el mal", el predicado no es de la razón del sujeto ni puede colegirse a partir de él. Hay muchos bienes que no constituyen preceptos, en el sentido de que deban ser hechos de manera obligatoria; pero los malos han de ser todos ellos evitados, y sin embargo, la obligación no puede colegirse a partir de la razón misma del mal. Por tanto, ¿cómo es que los hombres llegan a la noción, al menos obscura, de la obligación?.

La respuesta es que el hombre se halla naturalmente inclinado al bien que le es conveniente según su propia naturaleza, y lo contrario le produce horror instintivamente; de aquí que espontáneamente surge el juicio: "hay que evitar el mal y hacer el bien, en cuanto que su omisión es mala. Este juicio es totalmente evidente. Nadie que esté en sus cabales pregunta si debe evitar las cosas que le resultan malas. Sin embargo, en este juicio aún no parece contenerse la moción de una obligación propiamente dicha y perfecta, que procede de un legislador superior, dé lo contrario habría que decir que es evidente para nosotros la existencia de Dios, en cuanto supremo legislador. Si bien es verdad que se llega a ella con toda facilidad. Pues el hombre sabe que él no tiene de sí mismo la naturaleza con sus propias inclinaciones, sino que la tiene recibida de otro ("ab alio"); además, comprueba que todas las cosas que existen a su alrededor, se hallan perfectamente ordenadas, de lo cual concluy que él mismo debe estar igualmente ordenado, y como quiera que todas las cosas han sido ordenadas por otro ("ab alio"), él, a su vez, debe estar ordenado, debido a la voluntad de otro, es decir, del autor de la naturaleza, de suerte que él no puede lesionar dicho orden, o hacer el mal, sin ofender, por lo mismo, al autor de la naturaleza.

481.- Objeciones. 1. Los preceptos de la ley natural en el hombre se comportan como los principios especulativos en las ciencias, son varios. Luego, en el orden práctico debe haber también varios primeros principios.

Respuesta. Concedo la Mayor. Distingo la Menor: hay varios primeros principios; es decir, principios conocidos "per se", Concedo; varios, en el sentido de que no pueden reducirse a uno solo, Niego. Distingo el Consecuente.

2. De lo dicho se deduce que el primer precepto de la ley natural, debe ser universalísimo y facilísimo de conocer. Es así que el precepto establecido no posee tales propiedades, puesto que se dan tantos hombres y tan sabios que lo niegan. Luego, el primer precepto de la ley natural no es el que se ha establecido en la tesis.

Respuesta. Concedo la Mayor. Niego la Menor. La discrepancia de los autores que, en sus elucubraciones, niegan la misma evidencia, no debe impresionarnos demasiado, pues ellos mismos, en su vida práctica manifiestan comportarse como el resto de los hombres.

# E T I C A

(L.1, c.5, artículo VIII) (pág. 505 ss.)

## - A R T I C U L O VIII -

## La ley natural, como fundamento de la ley positiva

482.- Nexo. Una vez que hemos dado respuesta a las principales cuestiones relacionadas con la ley natural, el orden reclama que algo digamos acerca de la ley positiva, en cuanto que se halla en conexión con la ley natural. Así pues, sobre dicha ley positiva pretendemos ver brevemente: 1) su naturaleza; 2) su posibilidad, o incluso su necesidad; 3) dependencia de la ley natural, en cuanto a la fuerza que tiene de obligar; 4) por último, las condiciones esenciales de la misma.

483.- 1. Naturaleza de la ley positiva. a) En sentido amplio: es cualquier ley establecida por la libre voluntad del legislador, y promulgada por algún signo externo, no por la sola luz de la razón.

b) En sentido más propio: aquella ley que tiene por objeto acciones que de no existir dicha ley, no serían obligatorias, pero por ella se tornan necesarias. En este sentido, la ley positiva puede definirse: el ordenamiento de la razón conveniente a la ley natural, que determina cosas que no ha determinado la ley natural, dirigida al bien común, y promulgada por aquel que tiene a su cargo la comunidad.

1) El ordenamiento de la razón: como quedó dicho en la explicación de la ley, en general (n.362).

2) Conveniente a la ley natural: tal ordenamiento debe ser verdadero por parte del legislador positivo: por tanto, debe ser según la recta razón, y por consiguiente, según la ley natural.

3) Que determina cosas que no ha determinado la ley natural: Con estas palabras se da a entender que la ley positiva, tomada en sentido propio, tiene por objeto, en cuanto prohibitiva, acciones que son indiferentes por su propia naturaleza, y a las que torna malas al prohibirlas; y en cuanto preceptiva, acciones que son indiferentes por su propia naturaleza, o que son buenas, pero no necesarias, y que, al mandarlas, las torna obligatorias; p.e., una ley tributaria, la ley de no comer carne en determinados días, la ley del celibato sacerdotal.

484.- 2. Su diferencia de la ley natural. 1) Por razón del autor: el autor de la ley natural es sólo Dios, en cuanto autor de la naturaleza; el autor de la ley positiva puede ser Dios o el hombre.

2) Por razón de la materia: la ley natural, de modo inmediato, únicamente manda acciones buenas que son necesarias para la conservación del orden natural, y prohibe acciones que intrínsecamente van contra este orden. La ley positiva frecuentemente prohibe las mismas cosas que la ley natural (el divorcio, la blasfemia, el hurto); pero puede extenderse a cosas que son indiferentes, o que son buenas, pero no necesarias.

3) Por razón de su propia índole: la ley natural, en la hipótesis de que existan las criaturas, es necesaria, universal para todos los hombres, e inmutable; mientras que la ley positiva se da libremente; puede ser universal (la ley evangélica), o mudable (la ley mosaica, y por lo común, la ley humana).

485.- 3. Necesidad de la ley positiva. La necesidad de la ley positiva no hay que entenderla como si todas y cada una de las leyes positivas hubieran de ser necesarias; pues hemos dicho que la ley positiva procede de la voluntad libre del legislador; por tanto, la necesidad se entiende de la legislación positiva, tomada en sentido general.

La ley positiva, ya sea divina, ya sea humana, tanto eclesiástica como civil, es necesaria porque:

1) La ley natural no es suficientemente conocida: pues, aunque sea bastante notoria, en cuanto a sus principios más generales, sin embargo, en cuanto a sus conclusiones más remotas, no pocas veces ofrece una gran obscuridad. Por tanto, es necesario que la ley positiva se encargue de explicar, en forma autoritativa, dichas conclusiones más remotas y de imponerlas a los hombres, con el fin de que se mantenga la unidad en la actuación, habida cuenta de que dicha unidad es necesaria para la paz y el orden social; p.e., la ilicitud del duelo, del divorcio, etc.

2) La ley natural no está suficientemente determinada pues, aunque muchas cosas las determine con claridad, en cuanto a otras nada establece de modo determinado, y sin embargo, deben quedar determinadas para la vida social; p.e., la ley natural establece que los ciudadanos deben contribuir al bien común, pero sin señalar el modo como esto debe hacerse; p.e., mediante tal o cual cantidad de atributos; lo cual ha de ser determinado en cada caso por la ley positiva; dígase otro tanto sobre el castigo que ha de infligirse a los malhechores. En este sentido, la ley positiva no es más que determinación de la ley natural.

3) La Ley natural, en este mundo, no se halla protegida por una sanción suficiente, aunque, desde luego, la tiene en la vida futura. Sin embargo, muchos hombres están de tal manera inclinados al mal, que no se abstienen de sus delitos si no es por temor a los castigos temporales. La sociedad misma no podría lograr su fin en este mundo si no fuera capaz de poner coto a los delitos de tales hombres mediante castigos de orden temporal.

Así pues, principalmente por dichas razones, la ley positiva es necesaria en este mundo para la vida social. Si el hombre llevase una existencia solitaria, entonces no se requeriría ley positiva alguna. Pero como quiera que el hombre es un ser social, por su propia naturaleza, resulta necesaria la ley positiva.

4) En cuanto a la promulgación de la ley natural, la ley positiva es moralmente necesaria, no como una exigencia, sino por una indigencia de la naturaleza caída, para que los hombres puedan conocer la ley natural con mayor facilidad, claridad y seguridad.

486.- 4. La ley natural es el fundamento de la ley positiva. No preguntamos si obliga la ley positiva, sino cuál es la fuente de la que procede su fuerza obligante. Tampoco preguntamos por la fuente inmediata de la obligación, pues es evidente que la obligación dimana inmediatamente de la voluntad del legislador inmediato; únicamente preguntamos por la fuente mediata de la obligación de la ley positiva, y afirmamos que es la ley natural, en la cual se funda, en último término, cualquier ley positiva.

Ahora bien, la ley positiva puede fundarse en la ley natural de dos maneras: como en su causa, y como en su condición necesaria.

1) La ley positiva divina presupone la ley natural como condición necesaria, pues el hombre se considera obligado por tal ley positiva divina, en cuanto que, de modo antecedente, y por ello natural, comprende que Dios ha de ser obedecido también cuando mande algo que está fuera del orden natural, o por encima del mismo. Otro tanto hay que decir de la ley eclesiástica.

2) La ley positiva civil depende de la ley natural como de su causa eficiente, de la que recibe su fuerza obligante; y como de su causa ejemplar, a la que debe conformarse para que sea recta.

a) La ley positiva civil recibe su fuerza obligante de la ley natural: lo que se evidencia por el concepto mismo de obligación, que no puede concebirse en un sujeto sin una autoridad correlativa en otro. Ahora bien, ningún hombre tiene la autoridad de sí mismo, pues la autoridad tiene su fundamento en el dominio, que " per se" corresponde sólo al Creador, y no a los hombres, que, por su propia naturaleza, son iguales e independientes. En consecuencia, para que la ley civil pueda obligar moralmente, se requieren estos dos principios: 1) el orden natural establecido por el Creador exige que en la sociedad haya unos que manden y otros que

obedezcan; 2) naturalmente, se debe mantener este orden, y por tanto, hay que obedecer a los superiores legítimos, cuando mandan.

b) La ley positiva, para que sea recta, debe conformarse a la ley natural; lo cual resulta evidente por la naturaleza de la ley, que esencialmente es el ordenamiento de la razón al bien común. Como quiera que la ley natural es participación de la ley eterna, por lo cual Dios dirige todas las cosas creadas al bien común de todo el universo, el bien intentado por la ley civil debe convenir a dicho fin supremo; de lo contrario fallaría en la razón de bien.

487.- Modo en que las leyes positivas proceden de la ley natural. A modo de conclusión: p.e., la ley que prohibe el homicidio es conclusión del precepto natural: "el mal no hay que hacérselo a nadie"; o a modo de una mayor determinación; p.e., la ley que establece la pena de tres años de carcel para el ladrón, determinando la ley natural: "los malhechores deben ser castigados".

La ley positiva meramente humana, por más que se derive de la ley natural, sin embargo no obliga por derecho divino natural, ni tampoco la transgresión de la misma va propiamente contra la ley natural; porque la ley puramente humana procede inmediatamente de la potestad humana, en cuanto que formalmente la constituye.

488.- 5. Condiciones esenciales que ha de reunir la ley positiva para que sea válida. No procede establecer la cuestión acerca de la ley positiva divina, como quiera que es esencialmente recta; tratamos tan solo de la ley positiva humana. Está fuera de toda discusión que las leyes humanas pueden obligar en conciencia; sin embargo, no todo ordenamiento humano, aun revestido de cierta forma legal, es por ello mismo una ley válida; sino que requiere que se den unas condiciones determinadas, que, si dejan de darse, harán que no se pueda hablar de ley verdadera, y por consiguiente, no tendrá, de por sí, ningún valor obligatorio, aunque no pocos juristas, tanto antiguos como modernos, afirmen lo contrario.

489.- Las condiciones principales son: 1) Honestidad (por parte de la materia): es decir, que no entre en pugna con ninguna ley más alta, ni natural ni positiva. Si entra en pugna con la misma ley natural, es evidente que un tal ordenamiento es inválido, pues, como quiera que toda obligación procede, en definitiva, de la voluntad divina, repugna que nosotros nos veamos obligados por Dios a una cosa mediante la ley positiva, y al mismo tiempo nos sintamos apartados necesariamente de dicha cosa por la ley natural. Si entra en pugna con una ley positiva más alta -eclesiástica o civil-, ello es también evidente, dado que el legislador inferior no tiene potestad para imponer lo que el superior ha prohibido, o al revés.

2) Justicia: a) Por parte del fin: exige que redunde en pro del bien común, según aparece por la definición misma de ley. El legislador humano en tanto tiene autoridad en cuanto que dirige la comunidad al bien común, pues tal es el fin de la sociedad. Por tanto, si lo que promueve la ley es el fin privado, dando de lado el bien común, es, por lo mismo, inválida.

b) Por parte de la autoridad: requiere la potestad legítima, tanto respecto de los súbditos, como respecto de la materia. De aquí que son inválidas las leyes civiles dadas por uno que no tiene jurisdicción civil, o que se dan con relación a unos hombres que no son súbditos suyos, o acerca de una materia que cae fuera de su competencia.

c) Por parte de la forma: reclama que las diversas cargas sean repartidas entre los súbditos según una igualdad de proporción; de lo contrario, quedaría violado el derecho de aquellos que resultasen más gravados que otros.

3) Posibilidad, no sólo física, sino también moral; es decir, la ley no debe resultar demasiado gravosa y difícil para la generalidad de los miembros de la sociedad; pues, en tal caso, sería observada, de hecho, sólo por unos pocos, y por tanto, no redundaría en pro del bien común. En consecuencia, de ley ordinaria y "per se" no pueden mandarse por un legislador humano actos demasiado difíciles; sino de manera extraordinaria; es decir, ante la urgencia del bien común, pueden ser impuestos actos que resulten verdaderamente difíciles, e incluso que impliquen peligro de muerte.

Esto puede ocurrir también "per áccidens"; es decir, supuesta alguna hipótesis que dependa de la libre elección de los súbditos; como, por ejemplo, la ley del celibato perpetuo para aquellos que desean recibir libremente las órdenes sagradas.

490.- ¿Es lícito observar una ley que es injusta?. a) Si la injusticia procede por parte de la materia: no es lícito, si va contra la ley natural; pero si sólo va contra una ley positiva superior, por lo general será lícito, si de otro modo se sigue un gran quebranto; pues las leyes positivas, por lo general, no obligan con un gran quebranto. Se exceptúan los casos en que, de la observación de la ley positiva, hubiera de seguirse el desprecio de Dios o de la religión, pues en tal caso, aun con un gran quebranto habría que abstenerse de la acción impuesta por una ley positiva injusta.

b) Si la injusticia procede de falta de autoridad, o surge por parte del fin, o por parte de la forma, entonces, si bien dicha ley, de por sí, no obliga, el súbdito podrá obedecer, siempre y cuando no coopere a la injusticia. Alguna vez, "per áccidens" existirá la obligación de llevar a cabo lo que manda la ley injusta, por el hecho de que se seguirían males mucho mayores a consecuencia del desprecio de la ley. En tal caso, la obligación procede de la misma ley natural, que manda evitar estos males mayores.

Ahora bien, en la duda acerca de si la ley es justa o es honesta, hay que atenerse a la ley; tanto por el hecho de que el legislador se halla en posesión de un derecho más elevado; como porque se rige conforme a un plan también más elevado; como, en último término, porque, de lo contrario, los súbditos se tomarían una licencia excesiva en el no someterse a las leyes; en efecto, apenas es posible concebir unas leyes tan justas que no sean susceptibles de que algunos las pongan en tela de juicio por razones aparentes, que nunca faltarán.

# CAPÍTULO VI

## La Conciencia

491.- Nexo.- La ley, que es la norma obligante de nuestras acciones, considerada en sí misma, es norma remota, que necesita alguna clase de aplicación para que pueda producir su efecto. Ahora bien, tal aplicación en el hombre se lleva a cabo mediante el conocimiento racional de la misma ley, pues nadie, de hecho, se ve ligado por precepto alguno, si no es mediante el conocimiento de la misma.

Este conocimiento se tiene a través de la conciencia, la cual, por tanto, se convierte en la norma inmediata práctica de nuestras acciones, puesto que ella, efectivamente, aplica, de modo inmediato, el vínculo de la ley a las acciones. De esta conciencia es de lo que vamos a tratar ahora.

De todas formas, por muy grande que sea la importancia que, en materia de moral, tiene la formación de la conciencia, dada la subordinación que mantiene la filosofía respecto de la teología moral, como quiera que en ella se tratan con toda amplitud las cuestiones que se refieren a la formación de la conciencia, ahora nos vamos a contentar con una breve exposición a fin de no repetir lo mismo.

Una vez puesta la definición y consideradas las divisiones de la conciencia, veremos, ante todo, de qué manera la conciencia ha de considerarse como la norma práctica de obrar, y después, de qué manera, aun permaneciendo la duda especulativa, puede formarse una conciencia prácticamente cierta.

### ARTÍCULO I

### Necesidad de la conciencia cierta

Tesis 24.- Para obrar honestamente se requiere (I) y basta (II) el dictamen último-práctico y moralmente cierto de la conciencia acerca de la honestidad de la propia operación.

492.- Nociones. Conciencia.- Definición. 1. En sentido etimológico, es lo mismo que "con ciencia".

2. En sentido real, puede tomarse en cuatro acepciones: a) Por el conocimiento que el alma tiene de sí misma y de sus propios actos; esta es la conciencia psicológica; b) Por la misma alma, como cuando hablamos de conciencia limpia o sucia; c) Por el conocimiento habitual de los primeros principios de la moralidad, que también recibe el nombre de sindéresis; en este sentido, se trata de una propiedad del entendimiento, en virtud de la cual éste es capaz de conocer los primeros principios de la moralidad; se llama también razón especulativa; d) En sentido moral, que es como ahora la tomamos.

3.- En sentido moral, se define: "el juicio práctico sobre la moralidad de una acción, o lo que es lo mismo, la aplicación de - los dictámenes de la recta razón a los casos particulares determinados", (razón práctica).

493.- División.- La conciencia puede dividirse de muchas - maneras, según que atendamos a la misma operación, o a la conformidad con la verdad objetiva, o al estado del entendimiento. Así pues, la conciencia puede ser:

1.- Con relación a la operación: a) Antecedente, cuando el juicio versa acerca de la posición de una acción determinada; entonces, la conciencia desempeña la función de guía. Un tal juicio, aplicando la ley a un caso particular, manda, prohibe, recomienda o permite, conforme sea la ley.

b) Consecuente, cuando el juicio versa acerca de la acción que ya ha sido puesta; entonces, la conciencia desempeña la función de guía y de testigo.

494.- En un sentido muy estricto, conciencia es "el juicio último-práctico de la razón acerca de la acción que hay que poner, - en concreto, "hic et nunc""; por tanto, es antecedente.

Este juicio se obtiene mediante un silogismo, explícito o implícito, en el que la Mayor es un principio general, mientras que la Menor establece la comparación entre la acción que hay que poner "hic et nunc" y el citado principio general; por su parte, la conclusión, que propiamente se llama conciencia, establece que hay que hacer u omitir, "hic et nunc", esto o aquello; p. e.: la mentira es -- ilícita (principio general de ley natural).

Es así que esta respuesta que tú vas a dar es una mentira (aplicación del principio).

Luego esta respuesta es ilícita (juicio de conciencia propiamente dicha).

N. B. Esta deducción, unas veces se hace con toda espontaneidad y rapidez, mientras que otras se lleva a cabo no sin esfuerzo; todo depende del grado de claridad y de evidencia con que la Mayor y la Menor del silogismo se tengan en la mente de cada uno.

495.- 2.- Con relación a la conformidad de la acción con - la verdad objetiva de la cosa: a) Verdadera, la que se conforma con la verdad objetiva de la cosa.

b) Errónea, la que no es conforme con la verdad objetiva - de la cosa; vencible, si es posible salir del error, ya sea de modo físico, ya sea de modo también moral; invencible, si no hay forma alguna de salir del error.

c) Recta, si se concluye con rectitud, a partir de las premisas, tanto si éstas son verdaderas como si son invenciblemente erróneas. Por tanto, la conciencia puede ser recta, y al mismo tiempo, - errónea.

496.- 3.- Con relación al estado del entendimiento: a) Cierta, cuando una emite un juicio sin temor alguno de la verdad de su - opuesto. Puede ser cierta con certeza metafísica, física y moral, tanto en sentido estricto como en sentido amplio, según que el motivo - en que se encuentra su apoyo, sea necesario con necesidad metafísica, física o moral, tanto en sentido estricto como en sentido amplio.

b) Probable, cuando uno presta su asentimiento a una de -- las partes de dos juicios contradictorios, si bien con temor de la - verdad de su opuesto.

c) Dudosa, cuando el ánimo se queda perplejo entre los dos juicios, sin atreverse a asentir a ninguno de los dos. La duda puede ser: Positiva, cuando existen razones graves para dudar; negativa, si no existen razones graves para dudar; de derecho, si versa acerca de la existencia o no existencia de la ley; de hecho, si versa acerca de un acto en particular, en el sentido de si está comprendido o no bajo la ley; especulativo, si considera la acción en abstracto; práctica, si considera la acción en cuanto que va a ser puesta "hic et --- nunc"; por tanto, con todas sus condiciones incluso subjetivas, p. e., con tal grado de ignorancia, y ponderados todos los elementos...

d) Perpleja, cuando el ánimo se queda perplejo entre la acción y la omisión de dicha acción, por el hecho de que considere que puede haber pecado en lo uno y en lo otro; viene a reducirse a la -- conciencia dudosa.

497.- 4.- Con relación al modo habitual de juzgar:

a) Escrupulosa, si por razones que no tienen ningún peso, suele apreciar culpa donde no existe.

b) Tierna, si suele advertir, con todo esmero, los defectos, aun los más pequeños; pero, eso sí, juzgándolos tales como son.

c) Relajada, si se considera inmune de obligaciones, sin - motivo suficiente. También se llama temeraria.

498.- Dictamen último-práctico. El dictamen de la conciencia puede ser:

1.- Último-práctico: si versa acerca de la acción, en cuanto que va a ser puesta "hic et nunc". También se llama próximo-práctico, o práctico-práctico, p. e.: "no debo quitar esta cosa, porque es un robo".

2.- Remoto-práctico: si versa acerca de la acción, considerada en sí misma y universalmente. Se llama también especulativo-práctico; p. e., "hay que evitar el robo".

499.- Juicio moralmente cierto: es aquel que se pone sin - temor del opuesto, por un motivo moralmente necesario. Esta certeza moral puede ser:

1.- Estricta: si se excluye la posibilidad moral del opuesto, p. e.: el juicio con que juzgo que hoy se han cometido muchos pecados mortales en el mundo entero.

2.- Amplia: si se excluye sólo una verdadera probabilidad, pero no la posibilidad moral del opuesto; p. e., el juicio con que - juzgo que un tren ha de llegar a tal hora en circunstancias normales, o que tal persona que está celebrando Misa en el altar, es verdaderamente un sacerdote. Se da cuando no existen motivos graves para sospechar lo contrario, mientras que existen para formular el juicio.

500.- Obrar honestamente: es lo mismo que obrar moralmente bien.

501.- Estado de la cuestión. Es muy sencillo: se trata de averiguar qué clase de conciencia antecedente se requiere para que uno pueda obrar moralmente bien.

Consideramos, pues, la conciencia antecedente y recta, y el juicio último-práctico.

502.- Opiniones.- 1.- Existe una verdadera uniformidad entre todos los autores. Afirmamos, pues, que el hombre, para poder obrar moralmente bien, debe estar cierto, con certeza que excluya toda probabilidad del opuesto, de la rectitud de su propia operación. Por consiguiente, uno no puede obrar rectamente con conciencia probable, y menos aún con conciencia dudosa. Esto, pues, se requiere.

2.- Mas, por otra parte, esto basta; por tanto, no es necesario que se tenga certeza moral estricta, que excluya toda posibilidad moral del opuesto, y menos todavía se requiere la certeza física.

3.- Si el caso ofrece alguna duda en el plano teórico, habrá que formar la conciencia acudiendo a un principio reflejo -lo cual se verá en la tesis siguiente-, con el fin de que el sujeto llegue a adquirir una conciencia cierta; en caso contrario, tendría que abstenerse de obrar.

Prueba de la tesis. 1ª parte. Se requiere el dictamen moralmente cierto de la conciencia.

503.- Para obrar honestamente se requiere aquello sin lo cual el hombre no evitaría el mal, en cuanto está de su parte. Es así que, sin el dictamen o juicio de la conciencia último-práctico, moralmente cierto, no evitaría el hombre el mal, en cuanto está de su parte. Luego, para obrar honestamente, se requiere el dictamen o juicio de la conciencia último-práctico, moralmente cierto acerca de la honestidad de la acción.

La Mayor: Existe la obligación de evitar el mal, con verdadera diligencia moral, de suerte que nadie puede exponerse voluntariamente al peligro de violar la ley moral. Esta es, por lo demás, la mente bien clara del autor de la ley; de lo contrario, en la práctica no se daría obligación alguna.

La Menor: Si uno no tiene una certeza práctica prudente, y sin embargo, quiere la acción, tal como es "hic et nunc", aunque sea probablemente mala, sin preocuparse de despejar la duda,admite, de modo voluntario y consciente, el peligro de violar la ley, o sea, de ofender a Dios. Por tanto, no evita suficientemente el mal, en cuanto está de su parte, el que, por negligencia, deja de poner los medios para salir de la duda. En consecuencia, el que obra con duda práctica, hace aquello que razonablemente juzga que puede ser pecado y ofensa de Dios, de donde virtualmente quiere el pecado.

2ª parte. Basta un dictamen cierto con certeza amplia.

504.- Para obrar honestamente basta aquello que hace suponer que el hombre ha puesto, con diligencia, cuanto está de su parte para evitar el mal. Es así que el dictamen de la conciencia último-práctico, moralmente cierto con certeza moral amplia, hace suponer que el hombre ha puesto, con diligencia, cuanto está de su parte para evitar el mal. Luego, para obrar honestamente basta el dictamen de la

conciencia último-práctico, moralmente cierto con certeza amplia, sobre la honestidad de la propia acción.

La Mayor: Pues exigir otra cosa del hombre, sería absurdo.

La Menor: Una certeza moral estricta casi nunca es posible en los actos humanos, que versan sobre lo que es contingente y variable. Si no bastase una certeza moral amplia, después de que el hombre, con diligencia moral, ha puesto todo de su parte para salir de la duda, entonces la vida moral sería imposible y se tornaría una carga intolerable, o en otras palabras, un gran suplicio. Casi siempre habría que suspender la determinación de la voluntad, dándose al traste con el axioma fundamental en todo el orden moral: "al que pone lo que está de su parte, Dios no le niega su gracia".

505.- Escolio.- La obligación de formar la conciencia. La conciencia no sólo debe ser recta y cierta, sino que, de suyo, debe ser también verdadera; es decir, debe conformarse con la realidad objetiva. Ahora bien, esto supone que existe un conocimiento objetivo de la obligación. De donde viene a concluirse que existe también la obligación de formarse la propia conciencia. De la misma manera que los jueces tienen verdadera obligación de conocer las leyes según las cuales tienen que juzgar, así también la conciencia tiene la obligación de conocer las premisas a partir de las cuales debe juzgar; es decir, extraer conclusiones en la vida práctica.

Mas esta obligación es relativa y proporcionada a la capacidad, a la edad y a los medios de cada uno; sin embargo, todo el mundo debe tener conocimiento suficiente de los principios morales necesarios; de lo contrario, el hombre ya no podría decir que había hecho cuanto estaba de su parte para evitar el mal.

Tal formación de la conciencia en nuestros días es tanto más necesaria cuanto que por algunos se descuida totalmente.

# ARTICULO II

## Modo de despejar, la duda práctica

**Tesis 25.- Cuando se trata de lo que es lícito o ilícito, está permitido seguir una opinión ciertamente probable sobre la honestidad de la acción, dando de lado a otra que sea igualmente probable o incluso más probable.**

506.- Nexo.- Hemos visto que se requiere necesariamente una conciencia moralmente cierta acerca de la honestidad de la propia operación para que uno pueda obrar moralmente bien.

Sin embargo, una certeza tal casi nadie la tenemos. ¿ Qué es lo que hemos de hacer entonces?. Esto es lo que pretendemos examinar en la tesis presente.

507.- Nociones.- Opinión probable: es la que se apoya en un motivo sólido y grave; o aquella que, por motivos graves, es capaz de captar el asentimiento de una persona prudente, si bien con temor del opuesto. La opinión probable puede ser:

1. Intrínsecamente, si se funda en razones derivadas de la misma cosa.
2. Extrínsecamente, si se funda en la autoridad de los doctores.

Cualquiera de las dos puede ser absoluta o relativamente tal, según que se considere en ella misma, o en comparación con la opuesta.

508.- La relativamente probable puede ser: 1. Más probable: Si se apoya en razones que son más sólidas o es defendida por doctores de mayor nota. 2. Igualmente probable: si tanto las razones como los doctores en favor de una y otra parte son igualmente o casi igualmente graves. 3. Menos probable: Si se apoya en razones o en doctores menos graves.

509.- Opinión segura: Entendemos por tal aquella que excluye el peligro de pecar, al menos formalmente; más segura, es la que excluye mayormente tal peligro; menos segura, la que excluye el peligro de pecar en un grado menor que su opuesta.

Muy bien puede ocurrir que la opinión más segura sea la menos probable, y al revés, que la menos segura sea más probable, según que la opinión a favor de la ley o de la libertad, se apoye en razones más débiles, o al contrario; pero si la opinión es verdaderamente probable, no deja de ser segura.

510.- Cuando se trata de lo que es lícito o ilícito: es decir, cuando de la posición u omisión de la acción no se sigue otra cosa sino que la acción sea buena o mala moralmente; p.e., dudo si esta comida es carne o no lo es, y por tanto, si lo puedo comer en día de abstinencia. Se trata, en cambio, de la validez, si, por ejemplo, dudo de si esto es agua natural o es otra cosa, a efectos de administrar el bautismo con ello.

En el primer ejemplo, de la acción puesta o omitida no se sigue ningún otro efecto más que la moralidad de la acción; en cambio, en el segundo se sigue que el bautismo es, en verdad, válido, si el agua es natural, o inválido, si lo que parece agua natural en realidad es otra cosa, y por tanto, la consecución o la pérdida de la bienaventuranza en el que se va a bautizar. Cuando está en juego la validez de la acción, siempre hay que seguir la parte más segura.

511.- En consecuencia, la doctrina del probabilismo no puede ser aplicada, cuando se trata: 1. de un medio necesario para la salvación eterna, como lo es el que uno esté bautizado o nó; 2. del valor de un sacramento, a menos que el defecto quede suplido por la Iglesia, o si urge la necesidad, y es imposible otro modo de proceder; 3. del peligro de un daño temporal o espiritual, propio o ajeno, que estamos obligados a prever o a impedir por justicia o por caridad; p.e., si esta medicina es nociva; si esta lectura es perjudicial o nó para mí.

512.- Está permitido seguir. Así pues, no existe obligación de seguir el probabilismo; solo afirmamos que aquel que desee seguir dicho sistema, obra hones-

tamente; el que desee seguir la opinión más segura, obrará aún mejor; sin embargo, no existe obligación de seguir la opinión más segura ni tampoco la más probable.

513.- Estado de la cuestión. 1. No se pregunta si basta para obrar rectamente el juicio último-práctico solamente probable acerca de la honestidad de la operación. Pues ya hemos dicho, en la tesis anterior, que de todo punto se requiere tal juicio moralmente cierto.

2. De por sí, también el juicio remotamente práctico debe ser cierto; pues se requiere una conciencia, no sólo recta, sino también verdadera: es decir, conforme con el orden objetivo; por tanto, en la medida en que sea posible, estamos obligados a adquirir certeza, incluso especulativa, acerca de la honestidad de la operación.

3. Ahora bien, la cuestión que proponemos es la siguiente: aquel que se encuentra en la duda remota; práctica sobre la honestidad de hacer u omitir alguna acción, ¿qué deberá hacer para obrar rectamente?.

4. La respuesta es clara, en razón de lo que ya se ha dicho; necesariamente, debe adquirir, con anterioridad, certeza acerca de la honestidad de la operación, obrando con verdadera diligencia moral en orden a solventar la duda y a procurarse una conciencia cierta. Si no consigue deponer la duda y tampoco le es posible demorar la operación, no tendrá más remedio que elegir la parte más segura; es decir, si la duda es sobre si la acción es honesta o no, habrá que omitir la acción; si la duda versa sobre si es honesto omitir la acción, habrá en cambio que ponerla.

5.- Mas, ¿cómo podrá uno deponer la duda y procurarse una conciencia recta?. De dos maneras: a) En forma directa: procurando solventar la duda especulativa, de la cual procede la duda práctica: p.e., examinando bien las premisas, consultando los autores, preguntando a personas impuestas en la materia.

b) En forma indirecta: cuando no es posible esclarecer la duda especulativa, como no pocas veces ocurre, por mucha diligencia moral que se emplee, entonces el agente podrá deponer la duda práctica acerca de la honestidad de la operación, en forma indirecta; es decir, valiéndose de determinados principios generales, gracias a las cuales logrará obtener una conciencia cierta refleja. Con ellos, pues, podrá juzgar, con certeza moral, que es lícito obrar, aun permaneciendo la duda especulativa sobre la honestidad de la acción. Qué principios son éstos, es precisamente lo que se trata de dilucidar en la tesis.

6.- En la tesis se trata, más que de la duda de hecho, de la duda de derecho, es decir, del caso en que, una vez puesta la debida diligencia, aún permanece la duda acerca de la existencia, o de la extensión, o de la obligación de la ley en un caso particular determinado. Pues la duda de hecho, aun cuando tenga entonces aplicación la doctrina del probabilismo, se resuelve mejor por medio de otros principios jurídicos, tales como: "en la duda, es mejor la condición del poseedor"; "el cumplimiento probable de la ley, positivamente probado, es suficiente para que se preste satisfacción a una le y cierta - al menos, fuera de materia de justicia"; "los hechos no se presumen, sino que han de ser, probados", y otros semejantes.

7. Como bien se echa de ver, se trata sólo del caso en que la duda verse sobre la licitud o ilicitud de la acción, pero no de aquel caso en que se trate, además, de la validez o de la invalidez. Pues entonces, está fuera de toda discusión que hay que seguir siempre la parte más segura. Y no es ninguna excepción la aplicación del sistema; pues en estos casos, no se trata de ninguna ley dudosa, sino de la ley cierta y clara de obtener una determinada realidad objetiva, que de ninguna manera puede ponerse en peligro.

8. La cuestión, por tanto, es la siguiente: - No me cosnta con certeza de la existencia de una ley, o de una obligación determinada, sino que tengo serias dudas de ellas, y en consecuencia, dudo seriamente de la obligación de poner o de omitir algún acto determinado.

¿Puedo, pues, en el primer caso, omitir, o poner en el segundo, dicho acto sin pecado?.

514.- Opiniones. 1ª. El tutiorismo absoluto, afirma que existe la obligación de seguir, en todo caso, la opinión más segura, tanto si es favorable a la ley, como si lo es a la obligación, mientras la contraria no sea cierta, así los jansenistas.

2ª. El tutiorismo mitigado dice que la parte más segura debe ser elegida, mientras la contraria no sea probabilísima; este sistema es, como se ve, muy semejante al anterior.

3ª. El probabiliorismo estima que solamente podemos aceptar lícitamente la opinión menos segura, cuando sea más probable que la contraria. Así Gonet, Tirso González, Billuart, y muchos tomistas.

4ª. El equiprobabilismo sostiene que la opinión menos segura no puede seguirse más que cuando sea igualmente probable que la contraria. Así Rassler, A. Mayr y, en general, los redentoristas.

5ª. El probabilismo defiende que cualquiera puede seguir lícitamente la opinión menos segura, con tal que sea verdadera y sólidamente probable, aunque lo sea menos que su contraria. Así la mayoría de los autores.

6ª. El compensacionismo: para que uno pueda servirse con rectitud del probabilismo, se requiere una causa proporcionadamente grave, que venga como a "compensar" el peligro, que se sabe que existe, de quebrantar la ley; así, p.e. Priimmer, Lehu.

7ª. El laxismo considera que uno puede seguir lícitamente la opinión menos segura, aunque ésta sea sólo débil o dudosamente probable.

De entre todos los sistemas expuestos, el tutiorismo absoluto y el laxismo han sido objeto de condenación por la Iglesia; el tutiorismo mitigado y el probabiliorismo apenas tienen hoy defensores.

515.- Nuestra opinión. Nosotros afirmamos que, si después de haber empleado la diligencia que la causa merece, no podemos adquirir certeza especulativa acerca de la honestidad de la operación, podemos lícitamente obrar; con tal que el juicio acerca de la honestidad de nuestra operación, sea verdadera, sólida y ciertamente probable; y no se requiere para ello ninguna causa proporcionadamente grave. Afirmamos que el probabilismo tiene una validez sin excepciones, cuando es cuestión sólo de lo que es lícito o ilícito. Defendemos nuestra opinión como cierta, con certeza moral amplia, tal como se requiere para obrar honestamente. Por ello, y con la reverencia que nos merece la autoridad extrínseca de los autores que sostienen opiniones contrarias, juzgamos que las razones que ellos aducen, no tienen valor alguno.

516.- Prueba de la tesis. Una ley dudosa no obliga. Es así que una ley contra la cual existe una probabilidad sólida y verdadera, es dudosa. Luego, una ley contra la cual existe una probabilidad sólida y verdadera, no obliga, y por tanto, cualquiera puede apartarse lícitamente de ella.

La Mayor: La ley no puede obligar inmediatamente a la voluntad, sino que para ello se requiere que la misma ley y la obligación que dimana de la misma se le propongan a la voluntad mediante el conocimiento de la misma ley; luego sólo la ley, en cuanto conocida, puede obligar a la voluntad. Ahora bien, mientras el entendimiento abriga una duda prudente acerca de la existencia de la ley, conoce ciertamente la duda acerca de la ley, y al mismo tiempo, la obligación de investigar sobre la existencia de la ley; pero de ninguna manera conoce la ley en sí misma. Luego, cuando la ley es dudosa positivamente, el entendimiento no puede proponer a la voluntad una obligación acerca de la ley en cuestión.

La Menor: La certeza y la probabilidad sólida y verdadera acerca de una misma verdad, se excluyen mutuamente; por tanto, cuando la opinión en favor de la libertad respecto de la ley, es probable verdadera y sólidamente, la ley no puede ser cierta; poco importa ya si esta opinión, que es probable sólida y verdaderamente, es además menos, igualmente o más probable, con tal que sea verdadera y

sólidamente probable.

517.- Corolario. 1. De esta manera, la conciencia puede obtener, con toda rectitud, certeza moral acerca de la licitud de la propia operación. Entonces, pues, debe argumentar así: Una acción contra la ley es ciertamente lícita, si en su favor existe una opinión verdadera y sólidamente probable; pues la ley dudosa no obliga. Es así que en favor de dicha acción existe ciertamente una opinión probable sólida y verdadera. Luego, tal acción es ciertamente lícita. Y, desde luego, en esta argumentación todos los extremos son ciertos.

2. Es lícito seguir una opinión verdadera y sólidamente probable contra cualquier ley, tanto humana como divina; pues el principio, "una ley dudosa no obliga", es válido para todas las leyes.

518.- Objeciones. 1. No es lícito obrar en contra de la ley. Es así que el que sigue el probabilismo, obra en contra de la ley. Luego, no es lícito seguir el probabilismo.

Respuesta. Distingo la Mayor: en la duda último-práctica, Concedo, en la duda remoto-práctica: Subdistingo: si se trata de la validez, Concedo; si se trata sólo de la licitud, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

3. Sto. Tomás ("De Veritate, q.17 a,3 c.) afirma que es suficiente tener una noticia probable de la existencia de la ley para que no se vea obligado a obrar conforme a ella. Es así que, en el caso del probabilismo, se da una noticia probable de la ley, puesto que se da una duda probable de la misma. Luego, también en la duda remoto-práctica, aunque se trate sólo de lo que es lícito, no está permitido obrar más que conforme a la ley.

Respuesta. Distingo la Mayor: afirma que es suficiente cualquier conocimiento o probabilidad de la existencia de la ley, Niego; exige un conocimiento verdadero y cierto de ella, Concedo. Contradistingo la Menor.

4. Cuando se trata de obtener un fin cierto, no está permitido servirse del probabilismo. Es así que, cuando se da el conocimiento probable de la existencia de la ley, se da un fin que ha de lograrse necesariamente, y es la conformidad con la ley. Luego, basta el conocimiento probable de la existencia de la ley, para que se dé la obligación de obrar conforme a ella.

Respuesta. Distingo la Mayor: si se trata del valor de la acción, Concedo; si sólo se da licitud, Niego. Contradistingo la Menor.

5. No es razonable, ni por tanto honesto, obrar de tal manera que uno prefiera en su operación aquello que es menos probable, y como tal lo conoce, a lo más probable. Es así que esto lo hace el que emplea el probabilismo. Luego, aunque se trate solamente de la licitud de la acción, uno no puede - emplear lícitamente el probabilismo.

Respuesta: Distingo la Mayor: que uno prefiera; es decir, considere que es más probable, o mayormente digno de aprecio, Concedo; juzgue que tiene el mismo valor -es decir, ninguno- para crear la -- obligación, Niego. Contradistingo la Menor.

6.- Preferir una opinión menos probable en contra de la ley, es lo mismo que dejar una puerta abierta para la violación de la ley. Es así que dejar una puerta abierta para la violación de la ley, es lo mismo que poner en peligro la misma ley. Luego, el probabilismo - pone en peligro la misma ley, y por consiguiente, la moralidad.

Respuesta: Distingo la Mayor: para la violación de una ley cierta, Niego; de una ley dudosa, Subdistingo: para la violación material, después que se ha hecho una inquisición diligente para deponer la duda, y ello por amor de la propia libertad, que es algo inviolable, y no han de ponérsele límites más que cuando conste que los haya, Concedo; sin estas razones, Niego. Contradistingo la Menor.

7.- El sistema del probabilismo no puede deparar la conciencia cierta que se requiere para obrar; pues dicha certeza provendría de un silogismo en que una de las premisas no es más que probable. Es así que, de un silogismo en que una de las premisas no es más que probable, la conclusión no puede ser más que probable. Luego, el sistema del probabilismo no puede deparar la conciencia cierta que se requiere para obrar.

Respuesta: Distingo la Mayor: una de las premisas no es más que probable en el silogismo directo, Concedo; en el silogismo reflejo, Niego. Pues en el silogismo reflejo, todas las premisas son ciertas. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

8.- Una conclusión no puede ser más que probable, aun en el silogismo reflejo, si contra ella existe otras opiniones verdaderamente probables. Es así que contra el probabilismo existen otras opiniones que son también probables. Luego, el probabilismo, aún en el silogismo reflejo, no puede deparar certeza.

Respuesta: Concedo la Mayor. Niego la Menor. Pues las demás opiniones -con el respeto que sus patrocinadores merecen- no tienen ninguna probabilidad intrínseca; por otra parte, esta dificultad se les plantea del mismo modo a los adversarios, y no puede tener otra respuesta.

9.- Las opiniones citadas se fundan en el conocido principio: "cuando entran en pugna dos opiniones, una probable y otra más probable, sólo la opinión probable pierde su consistencia ante la opinión más probable.

Es así que tal principio es verdadero. Luego, las citadas opiniones tienen probabilidad intrínseca.

Respuesta: Concedo la Mayor. Niego la Menor, mientras la opinión probable sea verdadera y sólidamente probable.

# C A P I T U L O VII

## El Derecho, en general

519.- Nexo. Con los anteriores capítulos, de por sí queda completo el tratado de filosofía moral en general; por consiguiente, en rigor, deberíamos abordar ya la segunda parte, en que los principios generales, expuestos anteriormente, tienen su aplicación a las principales clases de las acciones morales.

Sin embargo, como quiera que en esta aplicación se hallan no pocos elementos de carácter bastante general, que se dan en casi todas las cosas, parece oportuno recogerlos todos en un tratado general, que con toda razón pertenece a la moral general. Por tanto, en este capítulo se incluye todo cuanto se relaciona con la cuestión " de iure et officiis" ("derecho y obligaciones").

Se añade, además, que la rectitud de muchas acciones humanas, no sólo debe tomarse de la comparación que se establece con el hombre que obra y con el fin que el mismo tiene asignado, sino también, de la relación que guarda con los demás hombres con los que vive. Ocurre con ello que tales acciones no sólo se tornan buenas o malas, sino además justas o injustas. Conviene, pues, exponer los principios más generales de lo justo y de lo injusto, al igual que se han expuesto los principios más generales del bien y del mal. En consecuencia, el presente capítulo lo dedicaremos a esta consideración general de lo que es justo e injusto.

En primer lugar, daremos la definición de derecho; seguidamente consideraremos su naturaleza y propiedades; en tercer lugar, trataremos en especial de la existencia del derecho natural y de sus relaciones con la moralidad; por último, expondremos las divisiones del derecho, fijándonos, sobre todo, en el "ius gentium" ("derecho de gentes"), tanto en el sentido de los antiguos escolásticos, como en el actual.

Este tratado, pues, es de la mayor importancia, ya que el concepto de "derecho" es uno de los principales de toda la filosofía moral, toda vez que, del mismo, depende cuanto se diga a continuación.

## A R T I C U L O I

### Noción de Derecho

520.- La noción de"derecho" es, en la práctica, una de las más conocidas de la vida social. Los hombres, en efecto, con frecuencia hablan del "derecho", de suerte que la vida social, en su totalidad, se halla como impregnada de la idea de "derecho", y por parte de todos, se están llevando a cabo, en la vida de todos los días, actos jurídicos; pocas, pues, son las nociones que resulten más claras que la noción de derecho. Con todo, a la hora de dar una definición, la dificultad que se encuentra es de no pequeña monta.

521.- Definición. 1. Etimológica. La etimología de "derecho" no es segura. Según los diferentes autores, procede del sánscrito "jug", o del latín "iussum", o "iustum", o en fin, de otras palabras. Sin embargo, lo más corriente es sostener que viene de "iustum" ("justo").

Sea como fuere, lo cierto es que el derecho se halla en íntima conexión con la idea de justicia, con la rectitud, tal como aparece en las lenguas vernáculas, en los anales la idea de justicia o de rectitud se expresa precisamente mediante esta palabra; p.e., derecho, diritto, direito, droit, right, recht...., donde podemos observar que se conserva el radical "rect", de la palabra latina "rectum".

522. 2. Vulgar. En el concepto vulgar, "derecho" siempre parece significar algo recto, o concorde con alguna regla o norma a la que los hombres deben aco-

modarse. Además, envuelve algo que no es de orden físico, sino suprasensible, es decir: una especie de poder moral.

Es, por tanto, algo apropiado al hombre y a sus exigencias, y ello no en el orden material, sino en el espiritual o suprasensible.

523. 3. Científica. - El concepto científico no es otra cosa más que el vulgar, sólo que más reflejo y determinado. Existen tres acepciones científicas y propias de "derecho".

a) Aplicado a las cosas. (para los antiguos, y en general para los escolásticos, "derecho objetivo"), denota algo que es debido y se toma por el objeto de la justicia. Suele definirse: " la cosa que se debe a otro como suya". Pero, como quiera que la justicia tomada en su sentido estricto, es objeto de la justicia conmutativa, el derecho, en sentido estricto, es objeto de la justicia conmutativa, o lo que es debido por el título de la justicia conmutativa. Así es como hablamos de "derechos del juez, del maestro, del médico, de estola ". En sentido más amplio, también se llama derecho lo que es debido a la, justicia legal, social y distributiva, e incluso a la virtud de religión y a la de obediencia.

b) - Aplicado a las normas. (para los antiguos, y en general para los escolásticos, "derecho preceptivo", si bien los modernos han dado en llamarlo "derecho objetivo") se toma prácticamente en lugar de ley; ya sea de cada una de las leyes, ya sea del conjunto general de todas las leyes, ya sea de una determinada especie de leyes. En este sentido, En este sentido, hablamos de derecho romano, derecho español, derecho canónico, etc.

c) - Aplicado a las personas ( llamado "derecho dominativo", o "subjetivo"), significa la facultad moral de hacer algo, de exigirlo o de poseerlo.

524.- Acepción originaria de derecho. El derecho primordialmente se aplicaba a las cosas, y era lo mismo que "justo", u objeto de la justicia. Mas, dado que las cosas que a otro le son debidas, suelen determinarse por normas objetivas ciertas y fijas - es decir, por leyes -, el significado se trasladó a las mismas leyes. Por último, como quiera que aquel al que algo pertenece como suyo, tiene facultad moral sobre ello, se trasladó el significado para significar la misma potestad moral.

---

## A R T I C U L O   II

### El Derecho, tomado en sentido subjetivo

525.- La tercera acepción de derecho es la que con mayor frecuencia suele utilizarse en filosofía moral, si otra cosa no se dice; ésta,pues, es la que podemos llamar "derecho", en sentido estricto; y, para mejor entenderlo, es nuestro deseo dar de ello una explicación un poco más desarrollada.

Tesis 26.- El "derecho" en cuanto que se aplica a las personas, se define rectamente: la potestad moral que uno tiene sobre sus propias cosas.

526.- Explicación de la definición. 1. Potestad: es decir facultad; con esta palabra, se distingue el derecho del deber; el deber supone una obligación, mientras que el derecho supone la facultad libre de obligar a alguien al propio obsequio, o la facultad libre de hacer una cosa determinada.

2.- Moral: no meramente física, que no constituye derecho alguno; así el ladrón, aunque tiene potestad o poder físico (fuerza) para robar el dinero al caminante, sin embargo, no tiene derecho a ello. La potestad moral denota que algo es posible en el orden espiritual, algo que se ejerce mediante el entendimiento y la voluntad. Tal potestad es concedida, al menos, por la ley natural, razón por la cual debe ser admitida por todos; de ello se sigue que la potestad del derecho es inviolable.

Al derecho que una persona tiene corresponde en las demás personas la obligación de reconocer tal potestad. Así pues, decir: "tengo derecho", es lo mismo que decir: "puedo esto, sin negar a los demás lo que a ellos se les deba, y nadie

me lo puede impedir, sin que se niegue lo que se me debe".

3. Sobre las cosas: entendemos por "cosa" todo cuanto puede producir utilidad o gloria a alguna persona; p.e., una acción, una omisión, un objeto, un servicio.

4. Consideradas como suyas propias: significamos con ello que el objeto del derecho se halla ordenado, de modo especial, al sujeto; es decir, guarda con él una conexión especial, en virtud de una exigencia, ya sea física, ya sea moral, por la cual el sujeto en cuestión tiene preferencia sobre todos los demás en el uso de las cosas referidas.

Por consiguiente, cualquier persona tiene derecho a todas las cosas que a ella están ordenadas de modo especial y determinado, y ello de tal suerte que pueda impedir a los demás el uso de dichas cosas.

527.- Prueba de la rectitud de la definición. Por el modo universal de hablar:

Todo el mundo considera que goza de su derecho aquel que tiene potestad moral de poseer algo, o lo que es lo mismo, de impedir a otros el uso de las cosas sobre las cuales tiene derecho; o el que tiene potestad moral de exigir algo, como puede ser la cancelación de una deuda; o, en fin, el que tiene potestad de hacer algo, como p.e., caminar por la vía pública. Todo el mundo, además, considera inviolable dicha potestad, de modo que los demás deben respetarla.

528.- Escolio.1 - A qué compete, en un sentido más estricto, la citada definición. Compete al derecho que corresponde a la justicia conmutativa; sin embargo, fácilmente puede adaptarse a los derechos que corresponden a la justicia legal, a la distributiva y a la social. Así, el derecho que corresponde a la justicia legal puede definirse: "la facultad moral que tiene la comunidad perfecta, de exigir de los miembros aquello que le es necesario para la consecución de su fin"; el derecho que corresponde a la justicia distributiva: "la potestad moral que tienen los miembros de la comunidad perfecta para que, una vez establecida la proporción, no se les impongan mayores cargas que las que las fuerzas de cada uno pueden sobrellevar, y asímismo reciban su parte de los bienes comunes en proporción con el mérito"; por último, el derecho que corresponde a la justicia social: "la potestad moral que cada hombre tiene para que reciba de los bienes materiales lo que es suficiente para su propia vida".

529.- 2 - Elementos de la relación jurídica. El derecho consiste en una determinada relación, en la que conviene distinguir: a) el sujeto, o la persona, dotada de derecho; b) el título o fundamento, que es el hecho por el cual una cosa guarda una especial conexión con otra; c) el término, que puede ser doble: personal, a saber: la persona en la cual está la obligación o el deber correspondiente al derecho; y material, que es la materia sobre la cual versa el derecho; p.e., si Pedro, en virtud de una promesa, tiene derecho a recibir de Pablo mil pesetas, Pedro es el sujeto del derecho, Pablo es el término personal, las mil pesetas constituyen el término material, y en fin, la promesa es el título del derecho en cuestión. El término material y el personal pueden ser coincidentes; así, p.e., el hombre es el término material, y también personal, del derecho divino.

530.- 3 - Qué es antes: el derecho o el deber. La prioridad se entiende no de tiempo, sino de naturaleza. 1. Respecto de Dios, siempre se da primero el derecho en Dios, pues todos los deberes y todas las obligaciones para con Dios proceden del supremo derecho divino;

2. Respecto de los hombres, es menester distinguir: a) en la persona misma, el deber es anterior al derecho, pues antes de los derechos tenemos las obligaciones; en efecto, el derecho esencial que tiene el hombre respecto de los medios necesarios para el último fin, procede de la estricta obligación de tender hacia él; obligación que le ha sido impuesta por Dios;
b) entre las diversas personas, el derecho es anterior a la obligación.

531.- 4 - El fundamento del derecho. Todos los derechos que el hombre tiene, son resultantes: a) de la ordenación del hombre al fin, que debe conseguir de manera libre y personal; b) y de la naturaleza social del mismo.

En efecto, el hombre por su propia naturaleza y por la voluntad divina, está ordenado al fin último, que tiene que conseguir mediante sus propios actos morales. Así pues, no está subordinado a los más como un puro medio, a la manera de los animales, de manera que haya de conseguir su fin gracias a los mismos, sino que, muy al contrario, es plenamente independiente del arbitrio de los demás, y posee la misma dignidad que todos. Por este capítulo, con razón puede afirmarse que el hombre es fin de sí mismo. De lo que se sigue que posee el mismo derecho inviolable a que todos respeten su dignidad y su independencia.

El hombre, además, para lograr su propio fin, necesita la colaboración de los demás, y por ello, por su propia naturaleza y por la voluntad divina, debe vivir en sociedad, sobre todo en la sociedad doméstica (o familiar), civil y religiosa. De lo que se sigue que los hombres no sólo son independientes e iguales entre sí, sino que son al mismo tiempo, partes de la sociedad, razón por la cual deben someterse a la autoridad de alguien, en cuanto que son miembros de un organismo y se hallan ligados por mutuas relaciones de índole jurídica.

He aquí el principal fundamento de todo el orden jurídico; por lo cual, bien puede afirmarse que la razón del derecho estriba en la protección de la libertad que cada uno tiene, contra las acometidas de los demás.

532.- 5 - El fin del derecho. El fin del derecho que corresponde a :

1. La justicia conmutativa, es la libertad y la independencia de cada uno en sus propios bienes; pues para esto precisamente se requiere, y lo púede obtener en su propia naturaleza; luego a ello está ordenado. El derecho, pues, no pretende coartar la libertad, sino defenderla.

2. La justicia legal, es proteger el bien de la comunidad perfecta, para lo cual es necesario que dicha comunidad tenga el derecho de exigir a sus súbditos aquello que es necesario para el bien común.

3. La justicia distributiva, es defender a los miembros de la comunidad en sus bienes contra la comunidad misma, con el fin de que las cargas y los bienes se distribuyan en la debida proporción.

4. La justicia social, es procurar a todos los individuos los medios que son necesarios para la vida, según el destino natural que dichos medios tienen.

El fin remoto de todos ellos es constituir y conservar el orden social, para que todos posean en paz las cosas que son suyas y puedan lograr debidamente sus fines.

---

## A R T I C U L O   III

### Propiedades del Derecho: su coactividad

Tesis 27.- El derecho generalmente es coactivo (I); sin embargo, ni su coactividad (II) ni, menos aún, su posibilidad actual de obligar (III), constituyen la esencia del derecho. Ahora bien, la norma para discernir si un derecho determinado es coactivo o no, es la necesidad de la coactividad para el bien de la sociedad (IV).

533.- Nexo. Establecida la noción del derecho, especialmente del derecho entendido en sentido subjetivo, pasamos a considerar las propiedades del mismo. Tres principalmente se enumeran: la obligatoriedad, la universalidad y la coactividad. De las dos primeras nada hay que añadir de particular; pues lo que se ha dicho, al tratar de la ley natural, acerca de su obligatoriedad y universalidad, tiene valor también para las respectivas propiedades del derecho. Trataremos, pues, ahora de la tercera propiedad del derecho: su coactividad.

534.- El derecho (v.n. 523): se entiende principalmente en cuanto facultad.

535.- Generalmente equivale a ordinariamente, las más de las veces, casi siempre.

536.- Coactivo: es lo que puede emplear la coacción. Coacción, en general, es el recurso a la fuerza física con el fin de hacer alguna resistencia.

537.- Coactividad: es la facultad moral que utiliza la fuerza física para urgir la observancia o la reparación del derecho. Esta coactividad puede considerarse:

1. En acto primero: la facultad moral de utilizar la fuerza física, en cuanto ello sea lícito y pueda hacerse, atendidas las circunstancias.

2. En acto segundo: la posibilidad actual de emplear la fuerza física para obligar a alguien. La coactividad en acto segundo añade a la coactividad un acto primero el hecho de que se dan los medios para convertirla en actual.

Dos clases de coacción cabe distinguir en el derecho: 1) una, que consiste en la obligación moral con que el derecho es confirmado por la ley para exigir el obsequio a la voluntad ajena; 2) otra clase reside en la facultad moral para ejercer la fuerza física a fin de que el derecho quede a salvo. La primera, en realidad, no supone nada nuevo sobreañadido al derecho, sino que es una propiedad intrínseca del mismo; la segunda sí que constituye algo sobreañadido; en la tesis, se trata de esta segunda coactividad.

538.- La esencia: se entiende aquello por lo cual una cosa no puede ser pensada, ni existir, según que se trate de la esencia metafísica, o de la física solamente.

539.- Estado de la cuestión.- 1.- Es cosa evidente la conveniencia de la posibilidad de emplear la fuerza física para urgir la observancia del derecho o la reparación del mismo en caso de haber sido lesionado; esto todo el mundo lo admite, y no tiene ninguna dificultad. Por el contrario, si se procede a erigir la necesidad de dicha coactividad en la esencia misma del derecho, se incurre en una notable exageración.
2.- Tampoco entra en discusión en nuestra tesis si la coacción actual, o efectiva, pertenece a la esencia del derecho, pues es manifiesto que esto hay que negarlo; de lo contrario, el que se viese despojado por los ladrones, si no pudiese repeler el desacato mediante la fuerza física, carecería de verdadero derecho a sus propios bienes.
3.- Por tanto, la cuestión se ciñe a la necesidad de la coactividad, tanto en acto primero como en acto segundo; en otras palabras, se pregunta si el derecho verdadero debe llevar consigo esencialmente, o la posibilidad actual de emplear la fuerza física (coactividad en acto segundo), o al menos, la facultad moral para emplearla (coactividad en acto primero), aunque alguna vez, y de modo accidental, no se pueda emplear.

540.- Opiniones. En la primera parte, no existe diversidad de opiniones.

1ª.- En la segunda parte, el primero que afirmó que la coactividad pertenece a la esencia del derecho, parece ser el protestante Thomasio (1655-1728), que distingue entre derechos perfectos e imperfectos, según que tengan o no conexión necesaria con la fuerza física. Posteriormente, Kant profesó la misma doctrina, afirmando que el derecho y la potestad de obligar son la misma cosa, de forma que no hay derecho que no posea tal fuerza coactiva.

2ª.- Después de Kant, muchos juristas - heterodoxos todos ellos -, defienden la coactividad como perteneciente a la esencia del derecho; así Ihering, Jellineck, que dice que la coactividad es la norma del derecho; Kohler, que afirma que el orden jurídico y el orden coactivo son lo mismo; Del Vechio, Stahl, Lasson, que sostienen que el derecho es esencialmente coercible; Stammler, para el cual unas normas jurídicas que carecen de fuerza física, son algo contradictorio. Muchos juristas modernos defienden esta opinión y por esto la definición que dan de derecho es totalmente falsa.

Sin embargo, es preciso notar que estos autores generalmente no reconocen

más derechos que las leyes.

3ª. Esta opinión, sostenida por los citados autores en el plano especulativo, en la práctica la profesan muchos hombres, tanto particulares como públicos, e incluso gobiernos, que se consideran con derecho a todo cuanto caiga dentro del alcance de su fuerza física, mientras que los demás, tanto particulares como naciones, que no puedan defender tales derechos con la fuerza física, hacen cuenta que no los tienen en absoluto.

4ª. Algunos autores católicos, como Meyer, al que siguen Rodríguez de Cepeda, Quintana y Mendive, se expresan con cierta ambigüedad, pero si se leen con atención, sostienen la doctrina propuesta en la tesis.

5ª. Nuestra opinión. Nosotros, con todos los autores escolásticos, y con la parte más sana de los juristas, defendemos como totalmente cierto: a) en la primera parte, que el derecho tiene casi siempre la facultad moral y la posibilidad actual de utilizar su fuerza física; b) en la segunda parte, defendemos que la coactividad en "acto primero" no pertenece a la esencia del derecho; c) en la tercera parte, sostenemos lo mismo, con mayor razón, respecto de la coactividad "en acto segundo"; d) en la cuarta parte, afirmamos, en fin, que la norma para discernir en qué casos compete la coactividad a un derecho determinado, es la necesidad de dicha coactividad para el bien de la sociedad.

Prueba de la 1ª parte: El derecho generalmente es coactivo.-

541.- A partir del fin del derecho. Hemos de decir que pertenece generalmente al derecho aquello sin lo cual la inviolabilidad del mismo derecho, en esta vida, normalmente sería vana. Es así que la inviolabilidad del derecho en esta vida normalmente sería vana, si el derecho no fuese generalmente coactivo. Luego, el derecho generalmente es coactivo.

La Mayor: El derecho se concede para obtener generalmente algún efecto en esta vida; de lo contrario, sería ineficaz e inútil. Ahora bien, el fin del derecho, que generalmente se propone lograr, ha de cifrarse - como ya hemos dicho - en la libertad e independencia de los hombres, en la obtención de sus propios bienes, o en la salvaguarda del bien común.

La Menor: Habida cuenta de la condición humana, viciada por tantas inclinaciones torcidas y pasiones desordenadas, el derecho no conseguiría su fin sin coactividad; en efecto, los hombres, aunque no pueda afirmarse que sean esencial y universalmente malos, no obstante, se hallan inclinados al mal y a la ley del mínimo esfuerzo, aun con detrimento de los derechos ajenos. Basta fijarse en lo que ocurre, aun cuando los derechos sean generalmente coactivos; ¿Qué ocurriría, pues, si no lo fuesen?.

2ª parte.- La coactividad "en acto primero" no constituye la esencia del derecho.

542.- Por el hecho de que los verdaderos derechos son ella. No puede decirse que la coactividad pertenece a la esencia del derecho, si se dan verdaderos derechos sin tal coactividad. Es así que se dan, de hecho, verdaderos derechos sin coactividad. Luego, la coactividad no pertenece a la esencia del derecho.

La Mayor: Una cosa no puede darse sin sus elementos esenciales.

La Menor: a) Si se toma por la ley: La ley es una norma que obliga a algo; la existencia de esta norma no depende de la coactividad, sino únicamente de la manifestación de la voluntad, eficaz y racional del superior, es decir, del legislador. La coactividad de la ley no es otra cosa más que la facultad de establecer e infligir una sanción para urgir la observancia externa del derecho. Luego, supone la ley perfectamente constituída, y no es más que una propiedad subsidiaria del derecho.

b) Si se toma por la facultad moral. La coactividad presupone el derecho

en alguno sobre una cosa determinada, y por consiguiente, la obligación en los otros de respetar tal derecho, y no es sino una propiedad subsidiaria del derecho.

c) En los derechos de la justicia distributiva, falta dicha fuerza coactiva; si tales derechos son violados por la autoridad, no pueden, por lo general, ser reparados por la fuerza física, pues el remedio sería peor, en efecto, alzarse contra la autoridad mediante la fuerza física, sería algo totalmente anárquico. Por tanto, en estos derechos, no se da coactividad "en acto primero", ni tampoco como algo subsidiario.

d) Hay también derechos sumamente estrictos, que son los que corresponden a la justicia conmutativa, y que comúnmente, por su propia naturaleza, no se prestan a la coacción: p.e., el derecho a la fama, si internamente son violados por terceras personas; sin embargo, todos tienen derecho estricto a no ser juzgados malos sin motivo, ni por actos meramente internos.

3ª parte.- Mucho menos lo constituye la posibilidad actual de obligar.

543.- 1.- Como consecuencia de la parte precedente. Si la coactividad en acto primero no pertenece a la esencia del derecho, mucho menos pertenecerá a la misma la posibilidad actual de utilizar la fuerza física; pues ésta supone la precedente.

544. 2.- Por los absurdos que se seguirían de la doctrina contraria.

a) Con ocasión de una perturbación de carácter general, como puede ser una gran guerra, como quiera que los tribunales serían impotentes, o no habría fuerza pública, todas las leyes jurídicas habrían de cesar, pues no habría posibilidad actual de obligar a los infractores del derecho.

b) De modo semejante, todos los derechos cesarían contra un tirano, puesto que no habría posibilidad de utilizar la fuerza física contra él.

c) En tal caso, no habría más que el remedio del más fuerte...., y los más fuertes no podrían violar nunca los derechos de los demás, pues estos últimos no tendrían verdaderos derechos. En esta condición se encontrarían los niños y los ancianos.

Cabe objetar. Pero en estos casos, al menos, existe la coacción legal, o posibilidad de acudir a los tribunales. (Respuesta. 1.) Así es, y por ello mismo hay que confesar que los derechos existen con anterioridad al dicho recurso; por tanto, esta coacción legal no pertenece a la esencia del derecho. 2) Además, al no haber tribunales, o al estar éstos corrompidos - lo que no es infrecuente que ocurra - , ¿habrá que negar la existencia de derechos en tal caso?. 3) Si los hombres se hallaran fuera de toda sociedad, ¿dejarían de tener derechos?.

4ª parte.- La norma de discernimiento es el bien común.

545.- A partir del fin del derecho. La coactividad del derecho no puede repugnar al fin del mismo, que es, ante todo, el bien común, o lo que es lo mismo, hacer que la vida social sea posible. Es así que, la coactividad repugnaría al fin del derecho, si fuera lícito utilizar arbitrariamente la coactividad para urgir el derecho, sin tener en cuenta para nada el orden y la tranquilidad de la sociedad. Luego, la norma para discernir en qué casos el derecho es coactivo o no, es el bien común de la sociedad.

La Mayor: El fin del derecho es proteger la libertad y la independencia de cada uno dentro de la sociedad, y procurar a la sociedad las cosas que son necesarias para conseguir el bien común.

La Menor: Alguna vez, la reivindicación de un derecho particular iría contra el propio bien común; p.e., cuando hubiera que obrar contra la misma autoridad pública.

546.- Corolario.- El sujeto de la acción coactiva. Dentro de la sociedad, y

como norma general, compete únicamente a la autoridad pública utilizar la coacción, y precisamente para este fin aquélla se considera necesaria. Pues si fuese lícito a los particulares el recurso arbitrario a la fuerza física, se habría dado al traste con todo el orden social, y no tardaría en darse la guerra de todos contra todos. Ahora bien, en casos excepcionales, los particulares pueden defender sus propios derechos recurriendo a la fuerza física en los casos en que no es posible el recurso a la autoridad pública por ser inminente el peligro; esto lo reclama la seguridad pública y el bien común.

547.- Objeciones. 1.- El derecho debe conseguir necesariamente su fin. Es así que, según lo dicho en la primera parte, sin la coactividad no puede conseguir su fin. Luego, el derecho es necesariamente coactivo, o lo que es lo mismo, la coactividad pertenece a la esencia del derecho.

Respuesta.- Distingo la Mayor: generalmente, Concedo, siempre, de tal manera que ni siquiera "per accidens" no tenga más remedio que conseguirlo.- Niego. Contradistingo la Menor. Por tanto, la coactividad no pertenece a la esencia, sino que es sólo una propiedad ordinaria del derecho.

2.- Si la coactividad no perteneciese a la esencia del derecho, el débito de justicia no se distinguiría del débito moral, o de los preceptos del arte.
Es así que el débito de justicia se distingue de los demás débitos. Luego la coactividad es de la esencia del derecho.
Respuesta. Niego la Mayor: Pues se distingue de los preceptos del arte en que el débito de justicia obliga de verdad; y del débito moral, en que el débito de justicia es precisamente a "una cosa suya".
3.- No constituye propiedad del derecho lo que no le compete siempre a todo derecho. Es así que, la coactividad física no compete a todo derecho, Luego, la coactividad no constituye propiedad del derecho.

Respuesta. Distingo la Mayor: propiedad, en sentido estricto, Concedo; en sentido menos estricto, Niego. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente.

4.- No puede ser, de ninguna manera, propiedad del derecho lo que no pertenece a quien pertenece el derecho. Es así que, la coactividad no pertenece a quien pertenece el derecho, que es la autoridad pública. Luego, la coactividad no puede ser, de ninguna manera, propiedad del derecho.
Respuesta.- Concedo la Mayor. Distingo la Menor: La coactividad misma no pertenece, Niego; el ejercicio de la coactividad no siempre pertenece al que pertenece el derecho, Concedo. Distingo el Consecuente.
5.- No puede hallarse en poder de la autoridad pública lo que está en poder de los particulares. Es así que, de hecho, el ejercer la coacción es algo que está en poder de las personas particulares cuyo derecho corre peligro. Luego, el ejercicio de la coacción "per se", no está en poder de la autoridad pública.

Respuesta.- Distingo la Mayor: lo que "per se" está en poder de los particulares, Concedo; lo que está "per accidens", si el recurso a la autoridad pública no es posible, Niego. Contradistingo la Menor.
6.- Es así que el ejercicio de la coacción, "per se", está en poder de las personas particulares.

Prueba: Ejercer la coacción "per se" pertenece a aquel cuyo derecho está en peligro. Es así que la persona particular es el sujeto cuyo derecho está en peligro. Luego, el ejercicio de la coacción "per se" pertenece a las personas particulares.

Respuesta.- Distingo la Mayor: si en la sociedad civil constituída ello no fuera contra el bien común, Concedo; de lo contrario, Niego.

Concedo la Menor. Distingo el Consecuente. Nos hallamos en un caso de colisión de derechos, en que el derecho menor debe ceder.

## A R T I C U L O IV

### Existencia del Orden Jurídico-Natural

Tesis 28.- Se impone admitir el orden jurídico natural que sea válido, con independencia de cualquier ley positiva.

548.- Nexo.- De lo dicho hasta aquí, consta suficientemente la existencia de un orden jurídico fundado en la misma naturaleza y constituído por la voluntad divina. Sin embargo, dado que no pocos juristas - que profesan el positivismo y pretenden resolver lo divino y lo humano - se empeñan en negarlo, por ello expresamente nos disponemos a tratar esta doctrina.

La aversión que sienten al derecho natural los juristas recientes, se manifiesta principalmente de dos maneras: a) negando la existencia del derecho natural; b) estableciendo la separación entre el orden jurídico y el orden ético o moral. Trataremos contra este doble error. En la primera tesis, iremos contra los que niegan la existencia del derecho natural; en la segunda, contra los que intentan separar el orden jurídico del moral.

549.- Nociones. Orden jurídico: es el conjunto de derechos, deberes y leyes jurídicas. Puede ser positivo, natural y completo, según que proceda de la ley positiva o de la natural, o abarque los dos, el positivo y el natural.

550.- Orden jurídico natural: es, pues, el conjunto de derechos, deberes y leyes jurídicas que proceden de la misma naturaleza, y que son conocidos por medio de la misma razón natural.

551.- Estado de la cuestión.- Todos admiten la existencia del orden jurídico positivo.

La cuestión únicamente se establece respecto del derecho natural; es decir, si además del derecho positivo, se da también el derecho natural.

En el lenguaje corriente, por supuesto que a la ley natural se le atribuyen deberes que mandan dar a cada uno lo que es suyo, no calumniar, no hurtar, guardar el orden civil etc; e igualmente, derechos; p.e. a la vida, al honor, a la propiedad, a la fama, etc. Los que defienden el derecho natural, afirman que todos ellos son válidos, en el sentido que poseen valor obligante antecedentemente a cualquier ley positiva. En cambio, los que rechazan el derecho natural, niegan que tales derechos y deberes sean válidos antes de que queden sancionados por una ley positiva.

La pregunta, por tanto, es la siguiente: de modo antecedente a cualquier ley positiva y a cualquier costumbre humana, ¿existen verdaderos derechos y deberes, aun en sentido estricto, o sea, derivados de la justicia conmutativa, a los que corresponda en los demás, incluso en la misma autoridad suprema, la obligación verdadera de respetar tales derechos?.

552.- Opiniones - 1ª.- Los positivistas jurídicos niegan la existencia del orden jurídico natural, y establecen como única fuente de derechos y deberes, bien sea el Estado y la autoridad civil (Hobbes, Bentham); bien sea un pacto expreso o tácito (Rousseau); bien sea la ley y la costumbre de los pueblos (Escuela histórica).

2ª.- La escuela histórica, cuyo fundador fue Savigny (1779-1861) y que tiene como principal filósofo a Stahl (1802-1861), contó en el siglo XIX con innumerables seguidores, y no faltan en nuestros días los que profesan tal doctrina, principalmente entre los autores alemanes. Tales autores hacen brotar todo el derecho de una doble raíz histórica: de la ley civil y de la costumbre, siendo la costumbre la que tiene la prioridad. Admiten, sí, algunas normas más altas, a las que debe conformarse el derecho, y que - según ellos - era lo que los filósofos antiguos acostumbraban a llamar derecho natural. Sin embargo, tales normas no constituyen un derecho verdadero, sino tan sólo una especie de derecho ideal; pero si un derecho positivo determinado se les opone, no por ello deja de ser un

derecho verdadero y válido.

3ª.- En nuestros días, muchos autores profesan el positivismo jurídico; unos expresamente, como Stammler y Loening; otros, aunque rechazan el nombre, no obstante lo aceptan en la realidad, como, p.e. Del Vecchio.

4ª.- Teórica y prácticamente, los "nazis" alemanes y los "fascistas" italianos, que siguen la doctrina jurídica hegeliana, e igualmente todos los socialistas y comunistas no reconocen otros derechos más que los que se derivan del Estado.

5ª.- Nuestra opinión.- Contra todos éstos, nosotros defendemos que, antecedentemente a cualquier ley del Estado, o costumbre de los pueblos, o pacto entre los hombres, y en general, con independencia de cualquier hecho positivo, existen algunos derechos verdaderos, en cualquiera de los sentidos en que este nombre puede tomarse, a los cuales derechos corresponde en los demás, incluido el mismo Estado, el deber verdadero de respetarlos.

Esta doctrina, cierta por completo, la sostienen todos los católicos, y aun hoy puede afirmarse que casi todos los juristas no católicos, pues los positivistas jurídicos van creciendo de día en día.

Prueba.- Bastará probar la existencia de algunos derechos naturales; consiguientemente, tendremos probado que los deberes que a ellos corresponden, así como la ley que los impone, son también naturales.

553.- 1. A partir del concepto primario de derecho. "Derecho" significa primordialmente "justo"; es decir, una cosa que se le debe a otro como suya, en justicia. Es así que hay muchas cosas que, independientemente de cualquier ley positiva, sólo en virtud de la ley natural, otros pueden llamarlas suyas, en justicia. Luego, existe un verdadero derecho natural, válido independientemente de cualquier ley positiva.

La Mayor: es la definición de "derecho", en su acepción primaria y más estricta.

La Menor: a) El hombre puede llamar "suyos": la vida, los miembros, la libertad, el fruto de su trabajo, etc., y ello proviene, no de ninguna ley positiva, sino de la sola ordenación del Creador, que ha concedido estos dones al hombre para que pueda servirse libremente de ellos en su propio provecho. Cada uno, en consecuencia, tiene verdadero derecho sobre todas estas cosas; los demás, por su parte, tienen verdadero deber de respetar tales derechos, y ello en razón de la justicia conmutativa; por ello, el homicidio, la calumnia y el hurto, aunque no estuvieran prohibidos por ninguna ley positiva, serían por todos considerados como desafueros.

b) La Sociedad civil puede también considerar como "suyas" algunas cosas con independencia de la ley positiva, y ello es evidente desde el momento en que la sociedad natural existe como tal por expresa disposición de la voluntad divina; por tanto, por la misma voluntad divina, debe tener los medios que son necesarios para su existencia y para su fin. Pero estos medios no pueden consistir más que en el derecho de la sociedad de reclamar de sus miembros todo cuanto es necesario para su propio fin. Luego, la sociedad tiene este derecho, y los súbditos la obligación a él correspondiente, y ello en virtud de la misma ley natural, e independientemente de cualquier ley positiva.

554.- 2.- En virtud del nexo necesario entre el derecho y el deber.

El que tiene un deber u obligación natural, por ello mismo tiene derecho a los medios que son necesarios para su cumplimiento. Es así que Dios, por medio de la ley natural ha impuesto al hombre muchos deberes. Luego, por ello mismo el hombre ha recibido del mismo Dios, por medio de la ley natural, muchos deberes.

La Mayor: De lo contrario, Dios habría querido el fin y no habría dado los medios necesarios para ello.

La Menor: Dios, por medio de la ley natural, ha impuesto a los hombres, p.e.: el deber de darle culto, de respetar a los padres y de prestarles ayuda, de conservar la propia vida, etc.

555.- 3 - A partir de la necesidad del derecho natural como fundamento del derecho positivo. Si no existiese ningún derecho natural, tampoco podría existir ningún derecho positivo. Es así que, según todos lo reconocen, existe el derecho positivo. Luego, debe existir también el derecho natural.

La Mayor: Pues, cuando la autoridad proclama la primera ley civil, ya debe tener derecho a proclamarla, y los súbditos el deber de obedecerla. Ahora bien, ¿De dónde tiene la autoridad tal derecho?. Si se responde que, en virtud de un pacto o convención, nuevamente podemos preguntar que de donde le viene tal fuerza a dicho pacto o convención, y por qué estamos obligados a mantenernos fieles a los pactos o a las convenciones. Si no se admite el derecho natural y el principio jurídico natural de que hay que mantener los pactos, será imposible llegar a establecer un verdadero pacto entre los hombres. Luego, en fin de cuentas, tenemos que ir a parar al derecho natural para poder establecer el derecho positivo.

556.- 4 - A partir de la necesidad del derecho natural para establecer el derecho internacional. Existe el derecho internacional. Es así que el derecho internacional no puede darse sin el derecho natural como fundamento. Luego, existe el derecho natural.

La Mayor: En siglos pasados, esto se negaba; pero hoy día, no hay ningún jurista que se atreva a negarlo.

La Menor: La obligación de los derechos internacionales no puede provenir de la voluntad de los Estados, sino únicamente de la misma naturaleza. Pues los Estados, individualmente considerados, no pueden obligarse a sí mismos a la observancia de tales derechos, como quiera que nadie puede obligarse a sí mismo; ni tampoco a los demás Estados, pues son totalmente independientes entre sí. Además, si sólo la voluntad del Estado fuese la razón de la obligación, el mismo Estado siempre podría dispensarse a sí mismo de la observancia de tal derecho, y al cesar la voluntad obligante, cesaría el mismo derecho.

557. 5.- Por los absurdos que se seguirían. Si no existiese el derecho natural, tendríamos los siguientes absurdos:

a) Ninguna ley positiva, o al menos, ninguna costumbre podría ser injusta; aunque el objeto de la prescripción fuera, p.e., el adulterio, el homicidio, la traición a la patria.

b) Cualquiera podría ser tratado a capricho, sin que se considerase un desafuero, e igualmente podría ser matado, mutilado, etc., si la ley o la costumbre lo permitiesen, como ocurre en algunos pueblos primitivos.

c) Los hombres que se hallasen al márgen de la sociedad civil no tendrían derecho alguno; por tanto, se los podría matar sin desafuero.

558 - Objeciones.- 1.- El derecho natural es indeterminado. Es así que un derecho indeterminado no es verdadero derecho. Luego, el derecho natural no es verdadero derecho.

Respuesta. Distingo la Mayor: en cuanto a los principios generales, Niego; en cuanto a los particulares, Subdistingo; en cuanto a algunos, Concedo; en cuanto a todos, Niego. Contradistingo la Menor.

2.- Es indeterminado lo que es incierto y susceptible de interpretaciones subjetivas. Es así que el derecho natural en cuanto a todo es incierto y susceptible de interpretaciones subjetivas, Luego, el derecho natural en cuanto a todo, es indeterminado, y por tanto, no es verdadero derecho.

Respuesta.- Concedo la Mayor. Distingo la Menor: el derecho natural tal como se entendía en el S. XVIII, e incluso como lo entienden ahora algunos autores, Concedo; el verdadero derecho natural del que nosotros tratamos, según está vigente en la conciencia universal, Subdistingo; en cuanto a los principios generales, Niego; en cuanto a los particulares, Subdistingo; en cuanto a algunos, Concedo; en cuanto a todos, Niego. Distingo el Consecuente.

3.- Si existiese el derecho natural, tal como se ha dicho, debería ser inmutable. Es así que todos los derechos sociales que existen, son susceptibles de mutaciones, conforme al diverso estado de de las culturas, Luego, el derecho natural no existe.

Respuesta.- Distingo la Mayor: en cuanto a los principios generales, Concedo; en cuanto a los particulares, que deben ser determinados por las leyes civiles, Niego; Contradistingo la Menor.

4.- Si el derecho natural fuese verdadero derecho, podrían los jueces recurrir a él, con toda legitimidad, para dirimir los pleitos. Es así que los jueces no pueden recurrir al derecho natural para dirimir los pleitos, Luego, el derecho natural no es verdadero derecho.
Respuesta. Distingo la Mayor: podrían recurrir a él para discernir si las leyes son justas o no, Concedo; para discernir precisamente los pleitos, Niego. Pues no están constituidos para esto, sino para resolver los pleitos según las leyes positivas civiles. Contradistingo la Menor. Los jueces, por tanto, pueden y deben recurrir al derecho natural para ver si una ley es justa o no; pero, si no es justa, deben rehusar tal oficio de jueces.

5.- El derecho es coactivo. Es así que, al márgen de la sociedad, ningún derecho es coactivo. Luego, el derecho natural no es verdadero derecho si no lo establece la ley positiva.
Respuesta. La solución ya la tenemos por lo dicho en la tesis anterior.

Distingo la Mayor: generalmente, Concedo; siempre, Niego. la coactividad no es de la esencia del derecho. Contradistingo la Menor: supuesta la sociedad, generalmente el ejercicio de la coactividad pertenece a la sociedad, Concedo; la coactividad misma del derecho proviene de la sociedad, Niego. Fuera de la sociedad, se darían verdaderos derechos, y entonces el mismo ejercicio de la coactividad de tales derechos pertenecería a los hombres particulares.

6.- El fin del derecho es ordenar las relaciones sociales de los hombres. Es así que tal ordenación procede de la autoridad civil, Luego, también todos los derechos proceden de la misma.

Respuesta. Distingo la Mayor: tanto dentro como fuera de la sociedad civil; p.e., dentro de la familia, entre los individuos, Concedo; Sólo dentro de la sociedad civil, Niego. Contradistingo la Menor. Pero tampoco todas las relaciones sociales son creadas dentro de la sociedad por la autoridad civil; a veces, la autoridad social sólo aplica el derecho natural.

7.- El derecho - facultad moral inviolable - supone necesariamente al hombre constituido en sociedad civil. Es así que entonces el derecho surge siempre de la ley positiva, Luego, no se da el derecho natural.

Respuesta. Distingo la Mayor: Supone la coexistencia real o posible de los otros, Concedo; supone un vínculo social entre ellos, y por tanto, leyes civiles, Niego. Contradistingo la Menor.

## ARTICULO V

### Relación entre los Ordenes jurídico y moral

Tesis 29.- El orden jurídico es parte de todo el orden moral y necesariamente le está subordinado (I); por tanto, hay que rechazar la separación del orden jurídico y del moral (II).

559.- Nexo.- De la opinión que hace consistir la esencia del derecho en la coactividad externa, se da con facilidad - para no decir por necesidad - el paso para separar el derecho de la moralidad, de suerte que el derecho y la moralidad constituyan dos campos completamente independientes entre sí. Con la presente tesis precisamente, queremos mostrar la falsedad de semejante doctrina, y dejar sentado, que una tal separación no puede admitirse en modo alguno. Nadie hay que

no sea capaz de ver la importancia que esta cuestión tiene.

560.- Nociones. Orden jurídico: es el conjunto de derechos, deberes y leyes jurídicas, mediante el cual se obtiene la ordenación de los miembros entre sí y con la sociedad, y al mismo tiempo, la protección de las personas en dicha ordenación.

Está constituido.- 1.- En el plano material, tanto por los derechos subjetivos de aquellas personas cuyos derechos han de ser protegidos, como por los objetos que son debidos a otros en justicia.

2.- En el plano formal, por las leyes que lo declaran y definen.

561.- División: Puede ser: 1-Natural, si se funda en la naturaleza y de ella procede. 2.- Positivo, si se funda en las leyes positivas y procede de ellas.

562.- El orden moral: 1.- En sentido amplio, abarca toda la actividad libre y consciente del hombre. Es, por tanto, la ordenación de todas las acciones humanas - cualesquiera que sean -, en cuanto que proceden de la actividad libre, con advertencia a la norma de la moralidad.

2.- En sentido estricto, es la ordenación de aquellas acciones humanas que hacen referencia a un hombre determinado, en cuanto particular, o la ordenación de los actos del hombre que no tienen relación con los demás hombres.

563.- Subordinación: entendemos por tal la ordenación de una cosa a otra. Puede ser de dos clases: 1.- Transcendental o directa; tiene lugar entre aquellas cosas de las cuales una toma de otra sus principios, y así es dirigido, como desde dentro, a partir de los principios recibidos; p.e., el municipio y la provincia con relación al Estado.

2.- Predicamental, o indirecta, que tiene lugar entre aquellas cosas, una de las cuales, hallándose en la misma especie y orden con otra, queda limitada extrínsecamente por esta otra; de este modo, el Estado se subordina a la Iglesia.

564.- Estado de la cuestión. 1.- Tratamos del orden jurídico positivo humano, en el cual podría darse contradicción, pues en el derecho natural y en el positivo divino es totalmente imposible.

2.- Preguntamos si el orden jurídico positivo humano y el orden moral pueden tener unas esferas tan diversas que nada tenga que ver la una con la otra, y si puede existir un derecho que sea válido, aunque se oponga al orden moral.

565.- Opiniones. 1ª.- La doctrina que proponemos en la tesis, la defendían todos los autores hasta el siglo XVIII, aunque en el S. XVI, Grot esparció los primeros gérmenes de separación. En el siglo XVIII, Tomasio (1655-1758), comenzó a tratar la ciencia del derecho como una parte propia de la filosofía, separada de la moralidad y distinta de ella. A partir de este tiempo, no pocos juristas empezaron a acusar a los escolásticos de confundir el derecho con la moralidad, y algunos llegaron a establecer la separación total entre el uno y la otra.

566 - 2ª.- La opinión de Kant. Sin ningún género de dudas, el que más elaboró esta doctrina, fué Kant. Los principios fundamentales filosóficos de Kant sobre el derecho, pueden reducirse a lo siguiente:

a) Como fundamento de su doctrina establece el principio de la total y absoluta independencia del hombre. Apoyado en él, distingue en el hombre una doble independencia o libertad: interna y externa, con una doble legislación: una interna y puramente moral, y otra externa y puramente jurídica.

La libertad interna o la independencia de la voluntad de motivos empíricos, con la autonomía de la misma, es considerada y defendida por la ley puramente moral de la razón autónoma, la cual, además de las acciones internas y externas que prescribe, requiere también como motivo de las acciones el que sean hechas solamente en virtud de la reverencia hacia la ley interna; de lo contrario, la acción sería legal pero no moral.

La libertad externa está protegida por la ley externa estrictamente jurídica. Esta libertad externa, único derecho originario del hombre, de por sí carece de límite. Sin embargo, al no ser compatible la libertad ilimitada de uno con la libertad de los demás, de condiciones similares, el principio de la coexistencia reclama que la libertad de cada uno se restrinja de tal manera que pueda coexistir con la libertad de los otros.

b) Una vez establecido este fundamento, de él deduce Kant:

1.- Su definición del derecho, que es el conjunto de aquellas condiciones bajo las cuales la libertad externa de uno puede coexistir de forma armónica con la libertad de los otros, según la ley universal de la libertad.

2.- El principio general del derecho: una acción cualquiera es justa, si, tomada como regla del obrar, la libertad de cada uno puede coexistir con la libertad de los demás, según la regla general de la libertad.

3.- La ley general jurídica: debes obrar externamente de tal manera que el uso de tu libertad pueda coexistir con la libertad de los otros, según la regla general de la libertad.

Por tanto, dado que el derecho no es otra cosa más que el conjunto de condiciones bajo las cuales la libertad externa de uno puede coexistir con la libertad de los otros, se sigue la necesidad de un mutuo acuerdo entre los hombres, capaz de determinar tales condiciones, y de una autoridad coactiva por la cual la libertad externa de cada uno quede restringida en favor de la libertad de todos, y que defienda los derechos que se deriven del derecho originario de la libertad externa, según el principio de la coexistencia.

En consecuencia, el Estado civil es un postulado de la razón, que se deriva jurídicamente del pacto social humano, juntamente con la autoridad coactiva. Antes del Estado civil, se dan ciertamente derechos adquiridos con carácter provisional, no perentorio, que surgen sólo de las leyes civiles.

Ahora bien, como quiera que la única fuente de la obligación moral es la razón autónoma, que considera la libertad interna, de aquí que la ley y los deberes jurídicos, en cuanto que son extraños a la razón autónoma, y consideran la libertad externa, por sí solos no poseen fuerza alguna obligante, sino fuerza físicamente coactiva. De donde la misma facultad jurídica propiamente dicha, no tiene mezclado nada de carácter ético, y se confunde del todo con el poder coactivo. Kant admite, desde luego, que el deber jurídico puede tener fuerza moral, en el acto en que la razón autónoma venga a prescribir lo mismo que corresponde, en sentido material, al deber jurídico.

c) De donde aparece con claridad de qué manera difiere el orden jurídico del moral: 1 - Por su fuente: el orden jurídico procede de la legislación externa, mientras que el moral procede de la legislación interna. 2 - Por su fin: para el uno es la libertad externa, y para el otro, la libertad interna. 3.- Por su objeto: para el uno, las acciones externas, prescindiendo del motivo; para el otro, las acciones internas tanto como las externas, pero sólo en razón de la reverencia hacia la ley interna. 4.- Por su obligación: para el uno, la necesidad hipotética; para el otro, la necesidad absoluta.

567.- 3ª.- La escuela histórica, de alguna manera, puede afirmarse que quiso conjugar ambos órdenes, pero, al quedarse fluctuando en una especie de vía intermedia, desembocó en una contradicción. En efecto, por un lado, enseñó que el orden jurídico se funda en el moral, establecido por Dios, y a él necesariamente debe conformarse. Mas, por otro lado, pretendía que el orden jurídico conservase vigencia, aun cuando se halle en oposición al orden moral; de donde se sigue que el orden jurídico depende a la vez, y no depende del orden moral.

568.- 4ª.- Nuestra opinión. Nosotros afirmamos que el orden jurídico y el moral no se pueden separar, sino que el primero necesaria o intrínsecamente debe subordinarse al segundo, si se entiende en sentido amplio; o, al menos, extrínse-

camento, si se entiende en sentido estricto.

Sin embargo, con ello no queremos decir que se confunda perfectamente con aquél. Pues se distinguen: 1 - Con distinción real inadecuada, o no mutua; pues el orden moral, en sentido lato, comprende todos los derechos y deberes del hombre para con Dios, para con los demás y para consigo mismo; mientras que el orden jurídico no comprende más que los deberes del hombre para con los demás; se dan, pues, entre uno y otro orden la misma distinción que existe entre el hombre y el alma racional, o entre dos círculos concéntricos de los cuales el menor representa el orden jurídico, y el mayor, el orden moral; por ello, todo acto injusto es también malo moralmente; pero no todo acto moralmente malo es también injusto.

2.- Con distinción lógica o de razón (conceptual); pues todos aquellos preceptos que están incluidos en el círculo menor, y por ello pertenecen a los dos órdenes, pueden aún distinguirse entre sí con distinción de razón:

a) por razón del fin, y así se consideran morales, en cuanto que, mediante ellos, los actos deben dirigirse a su fin último; y jurídicos, en cuanto que se refieren al orden social; b) Por razón de la denominación, pues los actos humanos, en cuanto que se acomodan o no al orden social y a los preceptos del derecho, se dice que son justos o injustos; y los mismos actos, en cuanto que se acomodan o no a la naturaleza racional, como tal, se dice que son buenos o malos.

Esta opinión es cierta, por completo.

Prueba de la tesis. - 1ª parte. El orden jurídico es parte del orden moral.

569. 1.- A partir del concepto de orden moral. El orden moral, en su totalidad, comprende todo lo que se requiere para que la actividad libre del hombre, según todos los aspectos, sea buena o recta. Es así que, en esto se incluye también el orden jurídico. Luego, el orden jurídico se incluye como parte en el orden moral. La Mayor: Pues al orden moral pertenece toda la actividad libre y consciente del hombre. La Menor: El hombre, por su propia naturaleza, es un ser social, y en consecuencia, todas aquellas cosas sin las cuales no es posible la conservación de la naturaleza humana, son naturalmente convenientes al hombre, en cuanto tal, o lo que es lo mismo, son moralmente buenas.- Así, p.e., "dar a cada uno lo que es suyo, y abstenerse de cometer desafuero alguno". Ahora bien, esto mismo - o sea, el dar a cada uno lo que es suyo y abstenerse de cometer desafueros; p.e., no cometiendo ningún homicidio o hurto, u observando los contratos debidamente establecidos, constituye un deber jurídico, en el sentido más estricto, de suerte que, si alguien lo quebranta, viola el orden jurídico.

570. 2.- A partir del concepto de "derecho". "Derecho" significa o lo que es justo, o la ley, o la facultad moral. Es así que, según estos tres significados, pertenece al orden moral. Luego, el orden jurídico es parte del conjunto formado por el orden moral. La Mayor: Está clara a partir de las nociones sobre el derecho dadas anteriormente (n. 523). La Menor: a) Si lo tomamos por "lo que es justo", es el objeto formal de la justicia, que es una de las principales virtudes morales. Ejercitar la justicia es un acto moral.
b) Si lo tomamos por la ley, pertenece a la ley natural, o se deriva de ella; ya sea a modo de conclusión, ya sea a modo de determinación. En uno y otro caso, obliga con estricta obligación moral, y no puede violarse sin que se cometa pecado y sin que el hombre se aparte de su fin último. Es, por tanto, parte del orden moral.
c) Si lo tomamos por la facultad moral, significa que una cosa es posible a alguien en el orden espiritual, de modo que los otros tengan el deber estricto de permitírselo, y no puedan impedírselo sin quebrantar la justicia y pecar. Es, pues, también parte del orden moral.

2ª parte: Hay que rechazar la separación del orden jurídico y del moral.

571.- 1 - Por no distinguir el derecho subjetivo del derecho preceptivo.

Todas las afirmaciones que hace Kant acerca del derecho, se refieren en realidad, a la ley humana; y, si quiere ser consecuente con sus principios, debe negar la existencia del derecho subjetivo, pues ésta es una facultad moral, a la que corresponde en los demás una obligación de conciencia; pero Kant niega que el derecho sea una realidad de índole moral.

572.- 2.- Por la falsedad múltiple de la doctrina Kantiana.

Es falso: a) Que la autoridad civil no puede imponer, al menos de una manera general, una verdadera obligación en conciencia. Pues, por más que la ley jurídica de por sí reclame la acción externa, y "per se" no pueda exigir un motivo interno, sin embargo, puede obligar en conciencia a poner dicha acción externa.

b) Que el hombre se obliga a sí mismo, mediante el "imperativo categórico", a poner las acciones externas en virtud de un motivo recto; pues una tal obligación puede proceder, de modo mediato o inmediato, de la ley natural, o lo que es lo mismo, de Dios autor de la naturaleza.

c) Que la legislación externa puede ser contraria al orden moral; pero no puede darse una obligación a una cosa que es mala.

d) Que la finalidad del orden jurídico, o de la legislación externa, es hacer que todos gocen de la misma libertad externa. Pues la finalidad de la ley civil es proteger el bien común de la sociedad; pero este bien no consiste en una libertad igual para todos, y mucho menos en ella sola.

573.- N.B.- Acerca de las afirmaciones de Kant sobre la fuente, el fin, el objeto y la obligación de ambos órdenes, debemos notar:

a) La fuente del derecho, aunque remota, es también la ley natural; b) El fin del orden moral es también la libertad externa, pero no igual; c) el objeto del orden moral comprende también las acciones externas; d) la obligación estricta en conciencia se da en ambos órdenes.

574.- Corolario.- Hay que rechazar la división de la Filosofía Moral en Etica y Derecho Natural; a menos que, con el nombre de Etica se entienda el orden moral, en sentido estricto, en cuanto que comprende tan sólo las acciones libres que miran al hombre, en cuanto particular; pues el Derecho Natural, si se toma por la doctrina del orden jurídico natural, es parte de la Etica.

575.- Objeciones.- 1.- Los deberes jurídicos no pueden imponerse por coacción física. Es así que los deberes morales no pueden imponerse mediante tal clase de fuerza, Luego, el orden jurídico no es moral.

Respuesta.- Concedo la Mayor. Distingo la Menor: los deberes morales no jurídicos, no pueden imponerse por la fuerza, Concedo; los deberes morales jurídicos, Subdistingo: no puede imponerse por la fuerza física en ellos la intención interna, Concedo; no puede imponerse por la fuerza física el cumplimiento externo de un deber moral, Niego. Distingo el Consecuente.

Esta objeción da por supuesto precisamente lo que hay que probar, a saber, que hay algunos deberes jurídicos que no son morales; de lo contrario, la conclusión lógica sería: luego, algunos deberes, que son, a la vez, morales y jurídicos, pueden imponerse por la fuerza física.

2.- Los deberes morales consisten precisamente en la intención con que se hace algo; a saber, en la reverencia o respeto hacia la ley. Es así que, según se concede, esta intención interna no puede imponerse, de ningún modo, por la fuerza física, Luego, los deberes morales no pueden imponerse, de ningún modo, por la fuerza física.

Respuesta.- Niego la Menor. Hemos probado que además de la moralidad subjetiva, existe también la moralidad objetiva, que proviene de los objetos y de las circunstancias, y que consiste en la conformidad del objeto del acto con la

naturaleza racional en cuanto tal. Pero esta conformidad externa sí que puede imponerse mediante la fuerza física.

3.- El derecho es objetivo. Es así que la moralidad es algo subjetivo, Luego, el orden jurídico no es moral.

Respuesta.- Distingo la Mayor: Si se entiende por "lo que es justo", o por la ley, Concedo; si se entiende por la facultad moral, Subdistingo ; tiene su fundamento objetivo en la ley, Concedo; no reside en un sujeto, Niego. Contradistingo la Menor: la moralidad es algo meramente subjetivo, Niego, es algo subjetivo con fundamento objetivo, Concedo. Pero propiamente no hay lugar a comparar el derecho con la moralidad, pues el derecho es una especie de facultad moral, mientras que la moralidad es el modo según el cual un acto procede de la razón deliberada.

4.- Algunas veces, el derecho se extiende a una acción deshonesta. Es así que no podría extenderse a ninguna acción deshonesta, si estuviese incluido en el orden moral. Luego, el orden jurídico no está incluido en el orden moral.

Respuesta.- Niego la Mayor.

5.- Prueba de la Mayor: El propietario de una casa tiene el derecho de arrojar de ella, durante el invierno, a una pobre madre con sus hijos por no pagar el precio del alquiler. Es así que una tal acción, por muy justa que fuese, no sería honesta. Luego algunas veces el derecho se extiende a acciones que son deshonestas.

Respuesta.- Niego el antecedente. Pues el derecho que tendría el propietario, si la mujer no se hallase en tal necesidad, está en pugna con otro derecho más alto, que, en este caso, tiene la mujer, y en consecuencia, debe ceder ante él. Por tanto, la acción de arrojar a la mujer de la casa, no constituiría un ejercicio del derecho, sino un manifiesto abuso. Otra cuestión es que los hombres no impidan, por medios coactivos, abusos como éste, pues, por lo general, no suelen prestar atención más que a los derechos positivos.

---

## A R T I C U L O VI

### Las principales divisiones del Derecho y del Deber

### §§ 1.- Las divisiones del Derecho.

A.- Divisiones del Derecho Preceptivo.

576.- El derecho preceptivo se divide de la misma manera que la ley: 1) En preceptivo, prohibitivo, permisivo, punitivo; eterno, temporal; divino y humano. De todo lo cual hemos tratado ya (v.n. 368).

577.- 2) El derecho humano se subdivide en a) Público: que regula las relaciones de los miembros con la sociedad, y que pretende, de modo inmediato, el bien común. Se subdivide en: eclesiástico y civil. Otra subdivisión es en: político, administrativo y penal.

b) Privado o particular: que regula las relaciones de los miembros de la sociedad entre sí, pretendiendo inmediatamente el bien de los particulares, y mediatamente el bien común. Se subdivide en: ordinario y especial, según que rija las relaciones ordinarias de los ciudadanos; p.e., los contratos, la propiedad, o las relaciones especiales de una clase determinada; p.e., el derecho militar.

c) Nacional: es el que rige las relaciones de los miembros de una misma nación.

d) Internacional: el que rige las relaciones entre los diversos Estados. Puede ser: público, si rige las relaciones de los Estados, como tales, entre sí, con vistas al bien común; o privado, si rige las relaciones de los miembros de distintas naciones, entre sí, con vistas al bien de los particulares.

e) Estricto: se entiende la ley escrita, entendida, a su vez, según el rigor de las palabras.

Equitativo :
f) es la ley escrita, ondida no según el rigor de las palabras, sino según las exigencias de la justicia natural, y según la intención del legislador, moderada y corregida por las circunstancias. Tal interpretación de la mente del legislador solamente tiene lugar cuando la ley escrita, entendida según el rigor de las palabras, no respondería ni a la justicia natural ni a la intención del legislador. Entonces, cabe el recurso a la epiqueya.

g) Escrito: es el que fue introducido formalmente por la voluntad expresa del legislador.

h) Consuetudinario: el que fue introducido en virtud de una costumbre legítima. La costumbre se entiende que es legítima, si es: razonable: es decir, si no repugna a la ley natural, y es útil para el bien común; prolongada, es decir, por un tiempo más o menos largo y continuo, aunque esto no pueda ser fácilmente determinable; común o general, es decir, que ha sido observada por la parte que se considera mayor y más cualificada de la comunidad. Entonces, la costumbre adquiere fuerza de ley, por el consentimiento legal o tácito del legislador. La costumbre puede , o bien introducir una ley determinada - y en tal caso se requiere, además de las notas ya citadas, que redunde positivamente en favor del bien común -, o bien abrogar tal ley, para lo cual basta que no resulte nociva para el bien común.

578.- 3) También se divide el derecho preceptivo en: a) Positivo, que comprende aquello que se debe a otro sólo en virtud de una ley positiva, ya sea divina, ya sea humana.

b).- Natural: abarca los derechos que se deben a alguien con independencia de cualquier ley positiva; p.e., no hurtar, no cometer adulterio, etc.

c) Derecho de Gentes, en cuya determinación existe una especial dificultad.

## B.- El Derecho de Gentes.

579.- Noción. Los distintos autores lo conciben no siempre de una misma manera, de aquí que surgen no pocas confusiones. Conviene, pues, comenzar determinando qué es lo que el Derecho de Gentes significa para dichos autores.

a) Para los jurisconsultos romanos: significa la parte del derecho público (por tanto, positivo) que contiene las exigencias racionales, y que, en cuanto a su substancia, se deriva, por vía de conclusión, de los preceptos jurídicos naturales universales. Por tanto, el Derecho de Gentes pertenece, en parte, al derecho natural - en cuanto a la materia - y en parte, al derecho positivo - en cuanto al modo.- Al Derecho de Gentes pertenecen, según estos autores, las leyes positivas prohibitivas, p.e., del hurto, del adulterio, del homicidio, etc., pues antes de la prohibición positiva de dichas acciones existe la obligación de omitirlas, puesto que también están prohibidas por la ley natural.

Se clasifica en el derecho público humano; pues dividen el derecho romano - es decir, el derecho que tiene vigencia pública en medio del pueblo romano - en derecho de gentes y derecho civil. El derecho civil para ellos equivale al derecho nacional romano que tiene vigencia entre todos los pueblos. Posee, pues, fuerza jurídica positiva, ya que en Roma está reconocido y establecido como derecho, pero también tiene fuerza derivada de la ley natural, porque se halla reconocido entre todos los pueblos.

Abarca, por consiguiente, parte de nuestro derecho natural, y al haber sido reconocido y establecido, en verdad, públicamente por la ley pública, por ello también recibe el nombre de derecho positivo humano. Sin embargo, ha de ser considerado como parte del derecho natural.

580.- b) Para los antiguos escolásticos. Sabemos que el criterio general para distinguir el derecho natural del positivo, es el origen inmediato del mismo, el cual admite una interpretación más o menos estricta.

Los antiguos escolásticos dividen todo derecho en positivo y natural.

Al natural pertenecen todas aquellas cosas que convienen absolutamente al hombre, por su misma naturaleza, como son tanto los primeros principios morales como las conclusiones, ya sean próximas ya sean remotas que se deducen como absolutamente convenientes al hombre; en cambio, las conclusiones que no convienen al hombre de modo absoluto, sino según la razón, p.e., de utilidad, de igualdad, de necesidad moral, etc., de tal modo que están sometidas a los planes y conveniencias de los hombres, ya no se dice que sean de derecho natural.

Al positivo, también según ellos, pertenecen todas aquellas cosas que han sido introducidas próximamente en virtud de algún plan o conveniencia humana. Y como quiera que todo esto puede ser más o menos cercano al derecho natural, por ello dividen el derecho positivo en Derecho de Gentes y Civil.

1.- Derecho de Gentes, es el que se ha constituido, de un modo semejante, por todos o casi todos los grupos humanos, y por ello, en cuanto que es común prácticamente a todos los grupos humanos. Se halla como en un lugar intermedio entre el derecho natural y el civil. Se aproxima, por una parte, al natural, en cuanto que es común a dichos grupos humanos, mientras que, por otra parte, se aparta de aquél, en cuanto que el natural no ha sido constituido por los grupos en cuestión, mientras que el Derecho de Gentes sí que lo ha sido. Entendido de esta forma, el Derecho de Gentes abarca todas aquellas cosas que se deriven de la ley natural, como conclusiones a partir de unos principios; sin embargo, no en cuanto absolutamente convenientes al hombre en razón de su misma naturaleza, sino solamente según cierta conveniencia moral, ya que no para todos y cada uno de los hombres, sí al menos para toda la sociedad; y por tanto, de alguna forma, en virtud de algún acuerdo entre los hombres. Mas para ello no se requiere una institución especial o pacto formal, sino basta que la razón humana considere comúnmente que tales cosas son equitativas. El ejemplo típico que ellos aducen, es la propiedad de los bienes. Este derecho no puede considerarse natural, ya que éste impone tan sólo aquellas cosas que intrínsecamente - y por tanto absolutamente y en cualquier hipótesis - son buenas o malas.

2.- El Derecho Civil.- que puede ser distinto para las diferentes naciones - brota también del derecho natural, pero no como una conclusión que se deriva de unos principios, sino como una simple determinación.

El Derecho de Gentes de estos autores se distingue del derecho natural en razón del objeto, del fin, de las propiedades, del principio inmediato de la obligación, y en fin, del modo de desarrollarse. Se distingue igualmente del derecho civil en razón de la fuente, de la extensión y de la firmeza.

581 - c) Para los escolásticos actuales. A partir del S.XVIII, los autores, prescindiendo de la división del derecho en natural y de gentes - que hemos encontrado en los antiguos -, comprende el uno y el otro bajo el mismo nombre de derecho natural, llamando, las más de las veces, al derecho de gentes de los antiguos, derecho natural menos estricto o secundario. Por consiguiente, el derecho positivo para estos autores, se halla situado dentro de unos límites más restringidos. Y este modo de hablar ha de considerarse corriente en nuestros días.

Dos son las razones para este cambio: 1) La primera halla su fundamento en la íntima conexión y en la mutua compenetración que existe entre el derecho natural y el de gentes de los antiguos, de lo cual se derivaban no pocas dificultades, como quiera que no resultaba fácil delimitar estrictamente los campos de ambos;

2) La segunda toma pie de la consideración de la doble relación según la cual la naturaleza humana aparece como fundamento de la ley natural: a saber, en cuanto

que constituye al individuo en su determinación, y en cuanto que lo constituye en parte o en miembro de la sociedad, a la que el hombre se encuentra destinado naturalmente.

De donde se sigue que todas aquellas cosas que, si bien no -- convienen a cada uno de los individuos en razón de su misma naturaleza -es decir, según una razón absoluta-, y sin embargo, les son necesarias en cuanto que son miembros de la sociedad, han de ser consideradas como de derecho natural, y han de darse por prescritas naturalmente a la comunidad, en cuanto tal.

Y no ha de considerarse un obstáculo para ello el que se requiera en dichas cosas alguna clase de cooperación por parte de los planes o acuerdos de los hombres, como quiera que una tal cooperación es - puramente instrumental, pero no causa eficiente, en un sentido positivo, de ley alguna.

Por tanto,

Para estos escolásticos, a los que nos ceñiremos por completo:

1.- Por derecho natural, se entienden todas aquellas cosas -- que se derivan de la ley natural, a modo de conclusiones necesarias.

2.- Bajo el nombre de derecho civil, entran solamente las leyes del Estado que proceden, en forma totalmente libre, de la voluntad del legislador.

3.- Por derecho de gentes, -al que preferentemente llaman derecho internacional-, se entienden todas las leyes y disposiciones humanas, que no son conclusiones de la ley natural, y sin embargo, resultan tan convenientes, tan razonables y, en una palabra, tan conformes a la naturaleza humana, que prácticamente todos los pueblos están de acuerdo en ellas, y lo expresan mediante pactos internacionales.

Queda, pues, de manifiesto que sólo existe una diferencia aparente entre la doctrina de los escolásticos antiguos y la de los actuales, puesto que aquéllos afirman que el derecho de gentes es positivo, mientras que los actuales lo hacen natural. Todos sostienen substancialmente lo mismo, si bien existe discrepancia en cuanto a los nombres.

De todos modos, la terminología expuesta de los escolásticos actuales es de todo punto preferible, por ser más clara y por evitar mejor las confusiones.

## C.- Divisiones del Derecho Subjetivo

582.- Se divide en: a) Perfecto, que 1) unas veces equivale a derecho coactivo, pues una facultad moral para algo viene a considerarse incompleta cuando carece de coactividad; 2) otras veces, se entiende el derecho al que corresponde un deber cierto y determinado; 3) otras - veces, el derecho al que corresponde un deber de justicia conmutativa.

b) Imperfecto, también se entiende, o el derecho no coactivo; o el derecho al que corresponde una obligación no cierta y determinada; o el derecho que corresponde a otras especies de justicia, o a otras -- virtudes.

c) De jurisdicción, es la facultad de dirigir a los demás, -- mandando o prohibiendo..., ya sea para el bien propio de cada uno, ya - sea para el bien común.

d) De propiedad, en sentido amplio, es el derecho de hacer o de exigir algo encaminado a la propia comodidad o utilidad. Este derecho puede ser:

1.- Por razón del sujeto: a) personal, que corresponde "per se" y directamente a alguna persona; b) real, que corresponde indirectamente a alguna persona, en razón de alguna cosa; p.e., el derecho de patronato inherente a una determinada propiedad.

2.- Por razón de la conexión con el sujeto: a) alienable, al que el hombre puede renunciar; b) inalienable, al que el hombre no puede renunciar, como es, p.e., el derecho a la vida. El que un derecho sea o no alienable, dependerá de lo necesario que el mismo sea para el cumplimiento de los deberes esenciales del hombre.

3.- Por razón del título: a) connato (congénito, originario), que es el que pertenece al hombre en virtud de su propia existencia; b) adventicio, que le pertenece en razón de algún hecho distinto de la existencia.

4.- Por razón de la causa que lo origina: a) escrito, que se funda en la ley escrita; b) consuetudinario, que se funda en una costumbre justa; c) natural, que pertenecé a alguna ley natural; d) positivo, que pertenece al hombre por una ley positiva, o por la libre voluntad, ya sea de Dios, ya sea de los hombres.

5.- Por razón del objeto: a las personas (el derecho mutuo matrimonial que existe entre los cónyuges), y a los bienes, o cosas que tienen un valor susceptible de ser directamente medido en dinero. Tal derecho a los bienes puede ser:

a) en la cosa, por el cual uno tiene inmediatamente a su disposición la cosa, de suerte, que, en cualquier momento y sin más, la puede reclamar como suya; b) a la cosa, por el cual uno tiene obligada a una persona (no la cosa en sí misma), a la cual puede reclamar la cosa en cuestión; p.e., si una persona me ha prometido, en una ocasión, darme una cosa en posesión, tengo derecho a la cosa; ahora bien, tan pronto como se lleva a cabo la donación, lo que era derecho a la cosa, pasa a ser derecho en la cosa.

6.- El derecho en la cosa, del que generalmente se hace mención, puede ser: a) perfecto – suele llamarse dominio perfecto –, que se tiene cuando la facultad que uno tiene respecto de una cosa determinada, se extiende a cualquier uso que se haga de la misma, a menos que "per accidens" la ley lo prohiba.

b) imperfecto.- suele llamarse dominio imperfecto –, el cual, a su vez, puede tener varias especies, a saber: a) derecho directo, si una persona tiene el derecho de disponer de la substancia de la cosa; p.e., introduciendo cambios en ella o enajenándola, quedando a salvo el derecho de usufructo, cuando alguien puede reclamarlo; tal derecho pertenece al propietario de una cosa que se ha prestado a una tercera persona; b) derecho útil, si uno tiene el derecho de servirse de una cosa determinada en su propio provecho, quedando siempre a salvo la substancia de la cosa, y eventualmente también los frutos de la misma; tal derecho pertenece a la persona que recibe en alquiler una cosa; c) derecho a percibir los frutos de la cosa, como propios; por lo general va anejo al derecho de servirse de dicha cosa (derecho útil), convirtiéndose en usufructo; d) derecho en servidumbre, que es el derecho inherente a una cosa determinada, de recibir algún provecho de otra cosa que pertenece a un extraño; e) derecho de hipoteca, que consiste en la facultad de poder tomar o vender una cosa perteneciente a otro poseedor, en calidad de pago por una deuda.
Dueño, sin más, o propietario se dice solamente aquella persona que, o bien tiene el dominio perfecto de la cosa, o al menos, dominio directo.

## §§ 2.- Noción y divisiones del Deber

583.- Noción. A todo derecho le corresponde siempre un deber. El deber puede tomarse en sentido abstracto, y entonces es lo mismo que la obligación moral a algo; o en sentido concreto, y equivale a una acción u omisión a que alguien está obligado.

584.- División.- 1.- Por razón del título, se divide en connato, adventicio, natural y positivo (igual que el derecho).

2.- Por razón del término, podemos distinguir entre deberes para con Dios, para con el prójimo y para consigo mismo; para con las bestias no existen, en rigor, deberes, al no ser aquéllas sujeto de derechos.

3.- Por razón de la relación con el orden jurídico, se divide en jurídico, o que se le debe a otro en justicia, y ético, o que no se le debe en justicia; así, todos los deberes para consigo mismo son meramente éticos.

SS 3.- El conflicto entre Derechos y Deberes

585.- 1.- No pocas veces en la vida se habla de colisión de derechos, y sin embargo, tal colisión de derechos no es objetivamente real, sino aparente. En efecto, toda ley es esencialmente un ordenamiento de la razón; toda la obligación de la ley dimana, en definitiva, de la voluntad divina. Luego, la colisión y el conflicto de derechos y deberes no es otra cosa más que una forma de subordinación de los mismos, que se representa de manera sensible como si existiese una especie de lucha, en la cual la fuerza mayor prevalece sobre la menor.
2.- Siempre prevalece aquel derecho o aquel deber que es moralmente más fuerte; es decir, el que es más fuerte, conserva su fuerza moralmente obligante, mientras que el otro, o desaparece del todo, o al menos, queda en suspenso.
3.- El criterio para establecer qué derecho o qué deber es más fuerte, puede ser el siguiente: a) en cuanto al deber, hay que prestar atención sobre todo: 1) a la ley de la que se deriva; por este capítulo, los deberes naturales deben ser preferidos a los positivos, los negativos a los afirmativos, y los jurídicos a los puramente morales en igualdad de condiciones; 2) a la materia: el bien común prevalece sobre el bien particular, y el bien mayor sobre el menor; 3) al término: tanto más importancia tiene un deber cuanto más íntima, universal y necesaria es la relación entre el sujeto y el término del deber; así, por este capítulo, los deberes para con Dios se hallan por delante de todos los demás, ocupando el segundo lugar los deberes para con nosotros mismos.
b) En cuanto al derecho, hay que mirar principalmente: 1) a la ley de la que se deriva; de aquí, que la ley civil puede regular, pero nunca alterar la ley natural;

2) a la materia: y así, el derecho a la vida prevalece sobre el derecho a los bienes de fortuna, y por ello, el que se encuentra en extrema necesidad, puede tomar de los bienes ajenos aquello que le es estrictamente necesario; 3) al título: cuanto más noble es el título, tanto más excelente es el derecho; así, los derechos connatos prevalecen sobre los adquiridos.

586.- N.B.- Hay que tener en cuenta que estas reglas son generales, y que pueden admitir no pocas excepciones, debido a la variedad de circunstancias; por ello, no deja de presentar grandes dificultades la aplicación de dichas reglas a algunos casos concretos.

---

ARTICULO VII

El Sujeto de Derechos

587.- Hemos afirmado que el derecho consiste en una determinada relación, en la que hay que considerar el sujeto, el fundamento, el término y la materia. Del fundamento del derecho, algo hemos dicho ya al exponer la noción de derecho; de la materia y del término, debemos tratar en la parte especial de la filosofía moral; no queda sino decir algo, en general, acerca del sujeto del derecho.

588.- Es evidente que Dios es sujeto de derechos, puesto que El tiene dominio perfectísimo en todas las criaturas.

Evidente es también por demás que los hombres - todos, por supuesto, sin excluir a los niños y a los carentes de razón - tienen derechos, y es algo que no constituye tema de discusión.

589.- En cuanto a las bestias (animales irracionales), algunos plantean la cuestión de si pueden también ser sujetos de derechos. Lo cual no puede afirmarse en absoluto; las bestias, cualesquiera que sean, no pueden ser sujetos de derechos; por tanto, los hombres no están ligados hacia ellas por ningún deber propiamente dicho. He aquí las razones principales:

a) El derecho es una facultad moral, ahora bien, la moralidad sólo es patrimonio de la naturaleza racional. Luego las bestias no poseen derecho alguno.

b) No puede ser sujeto de derechos más que el que es capaz de sufrir algún desafuero. Ahora bien, las bestias no pueden sufrirlo, puesto que no pueden conocer el derecho, y por ello, no cabe que se les hag a extorsión. Luego, por este capítulo tampoco les corresponde ningún derecho.

c) El derecho se concede para proteger la libertad y la independencia sobre las propias cosas. Ahora bien, las bestias no tienen libertad ni independencia. Luego tampoco pueden tener derechos.

590.- Con todo, el hombre tiene algunos deberes, meramente éticos, acerca de las bestias.

Por lo cual, el hombre puede pecar en el uso que hace de las bestias, o en el trato que les da, como le ocurre con todas las demás criaturas.

Pues Dios no ha concedido las bestias a los hombres para que éstos ejerzan sobre ellas su crueldad, sino para que se sirvan de ellas de modo conveniente. Por tanto, cuando el hombre muestra su crueldad con las bestias, pone una acción que va contra el orden establecido, y que es, en consecuencia, moralmente deshonesta, por más que no sea injuriosa para las mismas bestias. Además, la crueldad que se ejercita con las bestias, va creando en el hombre un espíritu cruel (dureza de corazón), lo cual, también, se opone al orden establecido.

591.- La vivisección de las bestias. De cuanto hemos dicho, se sigue que la vivisección de las bestias, mientras se mantenga dentro de los límites de una verdadera utilidad, es moralmente lícita. Entendemos por vivisección cualquier experimento, de por sí doloroso, producido en una bestia, mediante cortes, quemaduras, veneno, descargas eléctricas, o mediante cualquier otro procedimiento. Tales operaciones pueden causar a las bestias unos d olores sumamente agudos, y también es cierto que algunas personas pueden abusar de los animales por pura crueldad o por simple ligereza, produciéndoles tormentos; o también por curiosidad sin una utilidad manifiesta. Ya queda dicho que esto último es pecaminoso, por ir contra el orden establecido por Dios, autor de la naturaleza.

Para muchos, el horror que produce la vivisección, se funda en un falso sentimentalismo, que no sigue el juicio de la razón, sino la impresión de los sentidos. Ahora bien, si la vivisección se mantiene dentro de los límites de la verdadera utilidad humana, y se evitan los abusos, es plenamente aceptable.

La razón es manifiesta: cualquier uso útil de las bestias, es lícito, si por otra parte no va en contra de ningún deber, puesto que las bestias se le han concedido al hombre para que se sirva de ellas en su propio provecho. Es así que la vivisección de las bestias puede, en verdad, ser útil a los hombres, y por otra parte, no ir en contra de ningún deber del hombre. Luego, la vivisección de las bestias moralmente puede ser lícita.

La utilidad de la vivsección es bien patente en medicina y en cirujía, que adquirieron un notable desarrollo merced precisamente a la vivisección. Y por otra parte, no va en contra de ningún deber; evidentemente, no va en contra de ningún deber para con Dios, en cuanto que El mismo ha concedido a los hombres el uso útil de las bestias; ni de ningún deber para con los hombres, con tal que – eso sí – los animales en los que se practica la vivisección, sean propios; ni de ningún deber para con las mismas bestias, toda vez que – como ya hemos indicado – no tenemos deberes propiamente dichos para con las bestias; ni, por último, de ningún deber para con la persona que lleva a cabo la vivisección, siempre y cuando se realice del modo establecido.